l'aratro

Collana di testi e studi su pace e nonviolenza
diretta da Antonio Vigilante

3

Volumi pubblicati

1. Lev N. Tolstoj
Sulla follia
Scritti sulla crisi del mondo moderno

2. Antonio Vigilante
Il pensiero nonviolento

M. K. GANDHI

La prova del fuoco

Nonviolenza e vita animale

a cura di Antonio Vigilante

Edizioni del Rosone

Traduzione di Antonio Vigilante.

In memoria di Lisi,
maestra di ahimsa.

Introduzione

Nel settembre del 1928 nel Sabarmati Ashram, la comunità da lui fondata nel 1915, si pone a Gandhi un delicato problema di coscienza. Un vitello è rimasto gravemente ferito, al punto che non è possibile sperare in una sua ripresa né alleviarne le sofferenze. Quale è in questo caso il dovere per un seguace della *ahimsa*, il fondamentale principio dell'etica indiana che impone di astenersi da qualsiasi forma di violenza (*himsa*) verso tutti gli esseri viventi? La via più semplice sarebbe quella di abbandonare il vitello alla sua sofferenza, fino alla morte naturale. Gandhi sceglie la via più difficile: decide di porre fine alla vita del vitello con una iniezione letale. La sua decisione suscita uno scandalo ed una polemica difficile da comprendere in occidente. La considerazione per la vita animale e l'estensione dei doveri anche al mondo non umano sono la più vistosa differenza tra l'etica indiana (e più in generale orientale) e quella occidentale. Tranne rare eccezioni, i sistemi filosofici, morali e religiosi europei non hanno prestato grande attenzione al mondo animale ed alla sua sofferenza. Bisogna attendere l'Illuminismo perché, insieme alla liberazione degli schiavi ed a quella delle donne, si parli anche di una liberazione degli animali.

Questa raccolta di testi gandhiani intende documentare la riflessione di Gandhi sulla questione dell'ahimsa verso gli esseri non umani e dei suoi inevitabili limiti. Si tratta di una riflessione niente affatto marginale, poiché questi problemi-limite, questi dilemmi e inghippi morali fanno emergere la struttura del ragionamento morale gandhiano, mettendone a nudo tanto i pregi quanto le imperfezioni. Occorre naturalmente ricordare che Gandhi non è un filosofo morale, e che quindi errato sarebbe attendersi dei ragionamenti morali raffinati e rigorosamente formalizzati; la mancanza di sistematicità e di

tecnica, per così dire, è però ampiamente compensata dalla profondità della visione morale e dalla straordinaria onestà intellettuale. Dalla discussione su queste difficili questioni di confine, più che altrove, emerge realmente il carattere empirico, sperimentale, dell'azione di Gandhi. E si comprende perché gli desse fastidio l'appellativo di Mahatma, gli pesasse la *Mahatmaship*, preferendo essere chiamato con il più familiare e tenero appellativo di *Bapu*. Il Mahatma è infallibile, è colui che dice a tutti cosa è bene e cosa è male, è la guida perfetta. Bapu invece è uno che cerca insieme ad altri, l'uomo che con grande umiltà chiede ai suoi lettori di aiutarlo a risolvere un altro dei problemi che turbano la vita del suo ashram, quello delle scimmie che distruggono i raccolti.

Si diceva della polemica e degli insulti seguiti alla decisione di sopprimere quel vitello ferito. Uno dei lettori di *Navajivan* si spinge fino a rammaricarsi che Gandhi non sia rimasto ucciso in una operazione di appendicectomia. Sconsolato, Bapu dovrà osservare la paradossalità di tutta questa violenza verbale in difesa della nonviolenza. Non c'è da meravigliarsi: Gandhi appariva come colui che aveva infranto un precetto religioso, e questo è il trattamento che i fanatici riservano a chi abbia anche solo apparentemente infranto un tabù religioso. Nella riflessione e nella polemica sul vitello – documentata nella prima parte di questa raccolta – Gandhi invece fa scendere l'ahimsa dal cielo dei precetti religiosi, spesso osservati solo nominalmente, sulla terra delle scelte concrete, della difficile pratica del bene. Una pratica della ahimsa senza compromessi, senza dilemmi morali, senza eccezioni, era ben compatibile con la realtà di sofferenze spesso atroci che caratterizzava l'esistenza delle vite non umane nell'India dei tempi di Gandhi (e ancora la caratterizza in quella attuale).

Prima di analizzare nei dettagli il ragionamento di Gandhi sul caso del vitello (e sugli altri casi qui raccolti), è bene precisare gli aspetti generali della sua ricerca morale.

Il giudizio morale gandhiano è il risultato di quattro ten-

denze, che non armonizzano perfettamente. La prima è il *rispetto della tradizione*. La riflessione di Gandhi sul bene e sul male avviene all'interno dei grandi valori e principi codificati e trasmessi per millenni nella cultura indiana. La venerazione che ha per la *Bhagavadgita* è emblematica. Dalla tradizione Gandhi riceve principalmente il valore dell'ahimsa, quell'apertura dell'etica a qualsiasi forma di vita che fa da sfondo ai diversi sistemi religiosi e filosofici indiani, ma anche un preciso modello di vita morale, che si realizza attraverso il sacrificio e la rinuncia, la sottomissione al dovere e il rigoroso dominio delle proprie passioni. Se si prescinde da questo legame con la sua tradizione, molte scelte morali di Gandhi risultano di difficile comprensione per un occidentale. Dalla tradizione discende anche la visione antropologica che condiziona l'etica gandhiana. Per Gandhi l'uomo è più spirito che corpo, è chiamato a governare le passioni legate al sesso ed a disciplinare lo stesso bisogno di nutrirsi, e naturalmente ha un destino che va oltre la morte del corpo. Vi sono esigenze spirituali che bisogna valutare attentamente prima di esprimere un giudizio morale. Come vedremo meglio, per Gandhi una vita non è degna di essere vissuta ove non sia possibile preservare la dignità spirituale.

Il legame con la tradizione non ha nulla di chiuso, di acritico, di fanatico. Entra in tensione, invece, con un secondo elemento, che è la *valorizzazione della ragione e della esperienza individuali*, quello sperimentalismo cui già si è accennato. Per Gandhi non si tratta di difendere posizioni morali aprioristicamente assunte, ma di confrontarsi con la realtà, verificando se tali posizioni sono sostenibili ed in quale forma è possibile applicare concretamente quei valori morali che appaiono indubitabili. Questo non vuol dire però che Gandhi sia disposto ad abbandonare un ideale morale se la sua traduzione in pratica pare particolarmente difficile. L'interpretazione, la concretizzazione, l'adattamento alle particolari condizioni storiche ed economiche dei valori che si impongono alla coscienza come immediatamente evidenti

non sono facili, e tuttavia tale difficoltà non deve indurre alla demoralizzazione.

L'ahimsa è certamente un valore, ma cosa vuol dire, oggi, essere seguaci dell'ahimsa? È la domanda che attraversa tutti gli scritti raccolti in questo volume. La risposta non viene dalla sola tradizione – chi cerca una risposta dalla sola tradizione è senza mezzi termini bollato da Gandhi di ipocrisia e di fanatismo – ma dalla tradizione filtrata dalla ragione e dall'esperienza, le quali possono condurre anche a interpretazioni che apparentemente sono lontani dal valore della tradizione, ma che in realtà rappresentano solo la sua attualizzazione. L'individuo, però, non è l'ultima istanza. Proprio perché la riflessione morale è difficile e sempre esposta al rischio di errore, è importante che gli individui riflettano e discutano insieme. Il *dialogo* è un terzo elemento costitutivo dell'etica gandhiana, ed i testi qui raccolti lo dimostrano. Attraverso il confronto, è possibile correggere i propri errori e cercare comunitariamente la verità e il bene. Si tratta di una tendenza che è particolarmente evidente quando si tratta di posizioni controverse, come nel caso del vitello, delle scimmie e dei cani idrofobi. Ma cosa accade quando c'è assoluta non corrispondenza tra ciò che a me pare assolutamente buono e vero e ciò che gli altri indicano come buono e vero? Per Gandhi l'ultima parola spetta sempre all'individuo. Il quarto elemento della sua etica è *la voce interiore di Dio*. Gandhi è convinto che Dio si faccia presente nella coscienza degli uomini, indicando loro la verità. Ciò che trovo nella mia coscienza non è più, dunque, solo una mia opinione, ma rivela una Trascendenza che gli dà un valore di verità assoluta. Non è facile comprendere in che modo questo quarto elemento sia compatibile con l'esigenza dialogica. Se conosco cosa è bene perché Dio stesso lo dice alla mia coscienza, a cosa vale discutere? Bisogna inoltre considerare che per Gandhi la voce di Dio non si fa presente a tutte le coscienze, ma parla soprattutto a coloro che curano la loro spiritualità, dedicandosi al *brahmacarya*. Si crea così una

distinzione che mina il principio del dialogo: ci sono da una parte coloro che sono spiritualmente maturi, nella cui coscienza parla Dio, dall'altra la gente comune, che cerca di seguire la ragione e l'esperienza, ma che pure è esposta agli errori ed ai vizi della natura umana.

La fede in un Dio-Verità conduce Gandhi ad una singolare convinzione: una fiducia ottimistica che gli consente di superare quel blocco che anche l'uomo dai principi più sicuri può sperimentare di fronte a questioni morali particolarmente delicate e difficili. Poiché c'è Dio, sostiene, non c'è da temere che il male ed il falso possano vincere sul bene e sul vero. Colui che si trova a giudicare, quindi, può farlo con sicurezza: se la sua decisione è stata presa in buona fede, con l'intenzione di agire nella verità – nel timore di Dio – le sue conseguenze non saranno mai dannose per la società. Dio stesso, nel caso in cui la decisione sia sbagliata, interviene per impedire che possa danneggiare qualcuno.

È inoltre da considerare la presenza di due livelli nel discorso morale gandhiano. C'è un'etica per l'uomo comune, il padre di famiglia, il laico, fatta di doveri che tutti possono e devono accettare e seguire, e c'è poi un'etica superiore, più profonda, *supererogatoria*, che appartiene allo yogi, all'asceta, a colui che si carica di doveri maggiori avendo scelto la via della rinuncia e della perfezione morale. Non è facile dire a quale di questi due livelli si collochi di preferenza il discorso morale gandhiano. Quando lo accusano di aver attentato alla perfezione d'un principio morale, come nel caso dell'ahimsa, Gandhi ricorda che la realizzazione perfetta di un ideale morale spetta allo yogi, non all'uomo comune, e che la ricerca di un'etica pubblica, politica, non può prescindere dal bene comune e dall'utile collettivo. In molti altri casi, invece, esprime un rigorismo morale che difficilmente può essere condiviso dall'uomo comune. È il caso, ad esempio, della pratica dell'astinenza e della castità (*brahmacarya*), che Gandhi considera essenziale per chi desidera farsi seguace del *satyagraha*, e che sembra propria più della via della rinuncia

e della perfezione dello yogi che della vita di un comune padre di famiglia.

Vediamo in che modo queste diverse tendenze dell'etica gandhiana agiscono nella formulazione del giudizio morale nel caso specifico del vitello. Il valore di riferimento, quello con cui confrontarsi, è naturalmente l'ahimsa. L'interpretazione più ovvia di questo principio è che ogni forma di vita dev'essere rispettata in quanto sacra. Nessuna uccisione, quindi, in nessuna circostanza. Una tale etica esprime il punto di vista della *sacralità della vita*, non troppo lontano dalle posizioni della Chiesa cattolica sulle questioni bioetiche (con l'importante differenza che per la Chiesa la vita sacra, da tutelare ad ogni costo, è solo quella umana). Ma Gandhi non si ferma alla tradizione, bensì la mette in tensione con l'esperienza ed il ragionamento. Che rispetto c'è, si chiede, nel lasciar morire lentamente una creatura in preda a sofferenze atroci? La domanda introduce al tema complesso dell'eutanasia, cui infatti in breve si giunge nel corso della polemica. La risposta di Gandhi è che c'è più *himsa*, violenza, nel lasciar vivere, che nell'uccidere. Oltre la sacralità della vita, c'è la *qualità della vita*. Una vita di sola sofferenza è degna di essere vissuta? Non è meglio morire, che soffrire? Nel caso di una malattia dolorosa, degradante, senza speranza di guarigione, non chiederemmo noi stessi di morire, se potessimo? Non ci chiederebbe lo stesso vitello di porre fine alle sue sofferenze, se potesse parlare?

Che gli animali siano muti, è ciò che autorizza gli uomini ad interpretarne il volere, a leggere nei loro occhi il loro desiderio di farla finita con la sofferenza. Ma che dire degli esseri umani? Posto il principio della qualità della vita, Gandhi non può fare a meno di estenderlo anche agli esseri umani. Di qui un sì esplicito all'eutanasia, anche se solo in condizioni molto precise. Le condizioni per porre fine ad una vita senza essere colpevoli di violenza (himsa) sono per Gandhi le seguenti:

a. L’essere deve avere una malattia non curabile, che gli provoca sofferenza.

b. Non è possibile aiutarlo.

c. Non c’è alcun intento egoistico nella sua soppressione.

Nel caso di una vita umana, a queste condizioni si aggiungono le seguenti:

d. La persona sta vivendo o subendo una situazione incompatibile con la dignità umana (come alternativa possibile al punto a).

e. La persona non è in grado di esprimere la propria volontà.

f. Tutte le persone interessate ritengono che non sia possibile la sua guarigione (nel caso del punto a).

Nel caso in cui l’individuo sia in grado di parlare e di esprimere la propria volontà, ed esprima la volontà di morire, evidentemente non c’è violenza nell’assecondare il suo desiderio. È una affermazione che Gandhi non fa in modo esplicito, ma che si deduce facilmente dal suo discorso: la differenza tra l’uomo e l’animale, afferma, è che il primo può parlare ed esprimere la propria volontà; ciò sarebbe ininfluente, se la sua espressione verbale della volontà di morire non potesse essere legittimamente accolta. Dal punto di vista gandhiano, dunque, è opera di compassione, e non di violenza porre fine alla vita di un uomo, quando le sue condizioni sono disperate e tali da comportare grande sofferenza, e quando c’è il suo esplicito consenso, anzi la sua richiesta. Come è noto, in queste circostanze finì l’esistenza di Sigmund Freud, che chiese lucidamente al suo medico personale, Shur, di somministrargli una dose letale di morfina quando le sofferenze della sua lunga malattia (un cancro alla mascella) fossero diventate intollerabili.[1] Dal punto di vista dei sostenitori della sacralità della vita, come anche da quello

1. Cfr. E. Jones, *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962, vol. III, p. 292.

dei seguaci di una ahimsa radicale, in casi simili bisogna aiutare la persona ad accettare con dignità la propria sofferenza, magari fortificandosi grazie alla fede religiosa. Vi sono motivi per dubitare che, al di fuori della fede (che non tutti hanno, e non si può suscitare a piacimento), una tale sofferenza devastante sia compatibile con la dignità umana.

Un nodo particolarmente problematico del discorso gandhiano riguarda proprio la dignità. Come abbiamo visto, il punto d) sostiene che è lecito sopprimere una vita umana non solo quando c'è una malattia mortale, ma anche quando la persona sta subendo una situazione incompatibile con la dignità umana. La stessa sofferenza, come abbiamo appena notato, in casi estremi diventa incompatibile con la dignità umana. Ma Gandhi pensa ad altro. Il suo esempio è particolarmente infelice: se mia figlia stesse per subire una violenza, dice, e l'unico modo per sottrarla a questa offesa consistesse nell'ucciderla, non ci sarebbe violenza nel farlo. Subendo violenza, la figlia perderebbe la propria dignità, e salvaguardare la dignità è più importante che vivere. Una posizione non facilmente condivisibile, anche perché il subire o compiere in un certo momento un atto che offende la dignità umana non esclude che in futuro questa dignità si possa riconquistare con tanti altri atti. La donna che ha subito violenza, benché profondamente ferita ed offesa, può dare senso alla propria vita in molti modi diversi. Considerarla indegna di vivere, perché offesa nella sua dignità, significa stare dalla parte dell'aggressore. Si avverte qui il passaggio al livello supererogatorio dell'etica gandhiana. Solo per l'asceta, per colui che cerca la perfezione morale (mai possibile, peraltro, ad un essere umano) la morte può essere preferibile ad una caduta, ad una offesa, ad una mancanza morale, per lo più dovuta all'intervento altrui. Per l'uomo comune, la dignità momentaneamente perduta non è che uno degli incidenti della vita, uno strappo nella trama dell'esistenza, che il tempo rammenderà. Diverso è il caso della dignità umana offesa da una malattia grave ed incurabile, poiché una tale situazione

non consente di rimediare se non, appunto, con la morte.

Per valutare la posizione di Gandhi sull'eutanasia è bene però tener conto anche della considerazione che mostra per il rapporto che si crea tra il malato terminale e le persone che si prendono cura di lui: un atteggiamento amorevole che è un valore in sé. La lettera a Srinivasan, qui raccolta, è un documento significativo. La sorella di Srinivasan, gravemente paralizzata, vorrebbe porre fine alla propria esistenza per non essere di peso ai parenti. Riflettendo meglio, però, giunge alla conclusione di non poter sfuggire al proprio karma e di dover accettare fino in fondo la propria condizione. La risposta di Gandhi alla lettera di Srinivasan evidenzia un grave fraintendimento della sua posizione sull'eutanasia. Tra le condizioni indicate affinché sia lecito porre fine a una vita c'è quella del non poter più recare aiuto. Precisa ora Gandhi che assistere una persona sofferente significa recarle aiuto, per cui non è lecito in questo caso ricorrere all'eutanasia, nemmeno in presenza di una esplicita e libera richiesta da parte del malato. Bisogna tuttavia tener presente la particolare condizione della sorella di Srinivasan. Da una parte la sua malattia, una paralisi che non le impedisce di essere cosciente e di interagire, le consente tuttavia di avere qualche sollievo grazie alla presenza amorevole delle persone care. Dall'altra, la sua richiesta non è motivata dalla sofferenza, ma dalla preoccupazione di evitare ai propri cari un sacrificio; una richiesta che nasce da un fraintendimento, nota Gandhi, perché prendersi cura di una persona che si ama non è un sacrificio, ma un privilegio. Più che estendere il criterio del prendersi cura, questa risposta probabilmente introduce il criterio ulteriore della motivazione del consenso del malato: occorre che la richiesta nasca dalla sofferenza che si sta vivendo, vissuta come intollerabile, e non da altre preoccupazioni. Interessante nella risposta a Srinivasan è anche il riferimento al karma, concezione che influenza molto il modo in cui in India vengono considerate la malattia e la cura. Il karma non può essere invocato in queste faccende,

e soprattutto non può giustificare alcuna rassegnazione al destino, poiché l'azione stessa del karma è più dinamica e flessibile di quel che si suppone. Il karma spiega l'origine del male, ma non può essere una alibi per non contrastarlo, una giustificazione per l'inazione.

A chi dobbiamo pensare, allora, quando parliamo di eutanasia? Scrive Gandhi:

> Concedo che il mutilato ed il cieco mostrino un desiderio di vivere, se hanno qualche speranza di soccorso o sollievo. Ma immaginiamo una creatura cieca, ignorante, priva di fede in Dio, abbandonata in un luogo deserto, al di là di ogni possibilità di aiuto e con una chiara conoscenza della sua condizione, io non riesco a credere che una tale creatura possa desiderare di continuare la sua esistenza. Né sono pronto ad ammettere che abbiamo il dovere di incoraggiare in ogni circostanza la brama di vivere. [2]

Questo essere estremo, cieco, privo di fede ed abbandonato in un luogo deserto, è un uomo primordiale, un uomo al punto zero dell'esistenza. La sua vita è di un genere diverso. Non appartiene ad una comunità terrena, poiché vive nel deserto. Non appartiene nemmeno ad una comunità ultraterrena, poiché è privo di fede in Dio. Questo essere totalmente abbandonato non può, per Gandhi, desiderare di vivere: ed anche se desiderasse di vivere, il suo desiderio non andrebbe incoraggiato. Gandhi evoca un caso limite, senza alcun riferimento a concrete situazioni umane o a categorie di persone, e tuttavia inquieta questa categoria della vita al di là di ogni possibilità di aiuto, il cui desiderio di vivere non bisogna incoraggiare. È ben possibile, invece, che in questa

2. *Young India*, 25-10-1928; *Collected Works of Mahatma Gandhi*, Publications Division, Government of India, New Delhi 1958-1984 (d'ora in poi CWMG), vol. 43, pp. 127-132. (Cfr. qui, pp. 51).

situazione-limite, in questo punto zero dell'esistenza, la vita mostri la sua plausibilità, il suo senso, la sua necessità con la forza maggiore; e che il desiderio di vita di questo essere abbandonato sia qualcosa di infinitamente più valido della gioia di vivere dell'uomo in pieno possesso delle sue facoltà fisiche e mentali, situato nel pieno della comunità degli umani e sicuro della sua fede in Dio. Né riesce facile seguire Gandhi quando dice che non bisogna sempre incoraggiare la brama di vivere. Si tratta qui di qualcosa di diverso dall'eutanasia. Si tratta, cioè, non di incoraggiare, anzi assecondare la volontà di morire di un soggetto che viva una situazione di oggettiva, intollerabile sofferenza, ma di ostacolare la volontà di un soggetto che, pur sperimentando una situazione umana difficile, voglia comunque vivere.

Ma sarebbe ingiusto trarre conclusioni allarmate da un passo infelice, evocando magari la *Autorizzazione all'annientamento della vita indegna di essere vissuta* di Binding e Hoche, il libello del 1920 con cui si presentava per la prima volta il concetto di "vita senza valore", in riferimento a individui la cui salute è compromessa in modo tale, che sono diventati l'"immagine rovesciata" della vera umanità ed anelano alla liberazione dalla sofferenza;[3] e sarebbe ingiusto proprio perché in Gandhi è presente e pressante l'elemento del prendersi cura, il dovere di assistere e di portare sollievo, il legame di amore tra il paziente e chi lo assiste che rende la vita del primo degna di essere vissuta, per quanto difficili siano le sue condizioni.

Riassumendo il discorso gandhiano, e tornando al tema della violenza verso i viventi non umani, si può dire che è lecito sopprimerli per pietà, quando sono mortalmente e dolorosamente malati, purché lo si faccia per pura compassione e senza alcuno scopo egoistico. Questa si presenta a

3. Sul libro di Binding e Hoche si vedano le importanti considerazioni di Giorgio Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005 (prima ed. 1995), pp. 150 segg.

Gandhi come una certezza, come un vero lume interiore, per cui nella discussione faticosa ed accesa sul caso del vitello la *voce interiore* fa decisamente aggio sull'altro aspetto segnalato dell'etica di Bapu, quello dialogico. Gandhi è consapevole di aver assunto una posizione impopolare, ma segue la sua strada con determinazione, accettando la solitudine e la riprovazione come un inconveniente inevitabile. Diversamente vanno le cose riguardo all'altra questione, quella delle scimmie che devastano il raccolto. In questo caso Gandhi è poco certo della sua posizione, vorrebbe adottarne un'altra, ed invoca il soccorso dei lettori di *Navajivan*. Non si tratta di discutere di princìpi, quanto di individuare dei modi concreti, delle tecniche per salvaguardare al tempo stesso il principio – ancora quello dell'ahimsa – ed il bene della collettività rappresentato dai raccolti dell'Ashram. Non è in questione l'ahimsa: si tratta invece delle eccezioni all'ahimsa. Che uccidere un essere vivente per uno scopo egoistico sia violenza, è per Gandhi fuori discussione. Uccidere della scimmie per proteggere il raccolto è senz'altro violenza. Tuttavia vi sono delle forme di violenza che sono necessarie, senza che per questo smettano di essere violenza. La violenza contro le scimmie è di questo genere. Risulta chiaro che il criterio del movente non egoistico, se vale per il singolo, non vale per la comunità. Il singolo può decidere di ricevere un danno anche ingente per evitare la violenza. Un uomo che segua fino in fondo l'ahimsa può addirittura lasciarsi uccidere da un animale, pur di non fargli violenza. Ma così non è per la comunità. Una comunità deve difendere sé stessa dai propri nemici utilizzando il minimo di violenza necessaria. Il singolo, in quanto membro della comunità, deve mettere da parte la propria aspirazione alla purezza ed alla perfezione morale ed accettare quei compromessi che sono indispensabili per proteggere le persone che sono affidate alla sua cura. La situazione è in tutto simile a quella di un caso-limite frequentemente evocato da Gandhi: il caso di un folle che

aggredisca delle persone, minacciando di ucciderle, e che non possa essere fermato se non con la violenza. In questo caso per Gandhi esiste non solo il diritto, ma anche il dovere di fermare con la violenza quell'uomo per salvare la vita alle sue potenziali vittime. Non si stabilisce, in tal modo, un principio morale, poiché si tratta di una semplice eccezione, un caso estremo. Se esistesse un metodo alternativo all'uccisione, per fermare il folle ipotetico, vi sarebbe il dovere morale di seguire quel metodo; ugualmente, Gandhi è alla ricerca di metodi efficaci ma privi di violenza per tenere le scimmie lontane dai campi. Solo esauriti questi metodi sarà possibile pensare alla violenza come extrema ratio.

Nella discussione sulle scimmie, ma ancora di più in quella sui cani idrofobi documentata nella terza parte della presente raccolta, è evidente che la morale ha bisogno anche di fantasia e di creatività. Non basta affermare dei princìpi, bisogna escogitare modi e mezzi per affrontare le difficoltà della vita pratica senza rinunciare a quei principi. E in questo Gandhi non si mostra affatto geniale. La sua presa di posizione sui cani idrofobi e randagi, che non può che irritare, è viziata da questa mancanza di fantasia: Bapu non riesce ad immaginare un modo per affrontare il problema dei cani randagi senza ricorrere alla violenza. Assimila frettolosamente il caso dei cani a quello dell'ipotetico folle che bisogna fermare ad ogni costo. Non vede che in questo caso c'è spazio per un intervento in accordo con l'ahimsa.

Quella contro i cani è una delle violenze purtroppo inevitabili, per Gandhi. La "violenza inevitabile" non può essere definita in astratto, poiché "cambia in base al tempo, al luogo e alla persona".[4] Spetta a noi riconoscere queste situazioni limite, nelle quali al dovere normale subentra un dovere diverso, un "dovere in situazione di pericolo".[5] Il pericolo di vita, personale o collettivo, è l'elemento cardine

4. *Young India*, 21-10-1926 (cfr. qui, p. 68).
5. *Young India*, 4-11-1926 (cfr. qui, p. 78).

di questo riconoscimento. Formalizzando, si può dire che è lecito sopprimere un essere vivente solo per soddisfare un proprio interesse vitale. È la lotta per la vita, la regola crudele che vuole che ogni essere sopravviva uccidendone altri e nutrendosi del loro corpo. Non è lecito, invece, sopprimere una vita per un interesse non vitale. Si può uccidere un essere vivente per cibarsi, ma non per divertimento. Il principio della difesa del proprio interesse vitale può addirittura giustificare, in casi estremi, il cannibalismo, se è l'unico modo per sopravvivere. Atti come quello dei giovani giocatori della squadra di rugby della scuola cattolica Stella Maris di Montevideo sopravvissuti al disastro aereo sulle Ande, nel 1972, che riuscirono a sopravvivere cibandosi dei corpi dei loro compagni morti, sembrano giustificabili, benché suscitino orrore.[6] Non è lecito, tuttavia, sopprimere l'interesse vitale di un essere qualsiasi (ucciderlo), se esistono alternative a tale uccisione: non è ad esempio moralmente giustificabile l'uccisione di animali per pellicce, dal momento che è possibile soddisfare il bisogno vitale di coprirsi e difendersi dalle intemperie senza ricorrere all'uccisione di animali. Un ulteriore criterio può essere quello della complessità degli esseri viventi che è indispensabile sopprimere. Potendo scegliere, cioè, è doveroso sopprimere vite più semplici, piuttosto che animali con un sistema nervoso complesso, in grado di soffrire. Di qui la doverosità del vegetarianesimo, di cui parleremo tra poco.

Nel caso dei cani idrofobi, la loro soppressione pare motivata dalla difesa di un interesse vitale: i cani rappresentano una minaccia per l'incolumità pubblica. Bisogna

6. *L'Osservatore Romano*, con un articolo di padre Gino Concetti del 27 dicembre del 1973, precisò che un tale estremo ricorso all'antropofagia non andava necessariamente considerato "un peccato, di omissione o di commissione". Cfr. T. Tylor, *Come l'uomo inventò la morte*, trad. it., Newton Compton, Roma 2006, p. 89.

contestualizzare la presa di posizione di Gandhi, figurandosi una situazione di reale, impellente pericolo pubblico, in contesti urbani e rurali che sono molto lontani da quelli occidentali. E tuttavia le perplessità restano. Gandhi afferma la necessità di sopprimere non solo i cani idrofobi, ma anche quelli semplicemente randagi, poiché rischiano di diventare idrofobi. Ritiene, anche, che la soppressione di un numero limitato di cani possa ritenersi un sacrificio accettabile per il benessere degli altri, ed evoca addirittura l'argomento della dignità (già usato, come abbiamo visto, nella discussione sulla soppressione della vita umana), sostenendo che nessun uomo vorrebbe vivere nella condizione in cui vivono i cani, ed è quindi presumibile che nemmeno loro vogliano. Tutto ciò ripugna alla sensibilità occidentale, ma è motivo di scandalo anche per i lettori di Gandhi. In questo caso, sembra che l'indignazione dei suoi corrispondenti non sia priva di qualche efficacia, poiché Gandhi ammorbidisce la sua posizione, non solo ribadendo che la soppressione dei cani è un atto grave cui bisogna ricorrere solo quando sono stati esauriti tutti gli altri rimedi, ma anche indicando alcuni di questi rimedi, pur se con qualche scetticismo. Chi vuole, può prendere con sé dei cani, dando il suo piccolo contributo alla lotta al randagismo. È possibile inoltre sostenere le associazioni per la protezione degli animali, affinché si prendano cura dei cani. Ciò che auspica è una legge che renda possibile l'uccisione di tutti i cani privi di un padrone. Questo pericolo, immagina, indurrebbe molti a prendersi cura dei cani, direttamente o indirettamente, ed in tal modo si restringerebbe il numero dei cani randagi, quelli effettivamente eliminati. La minaccia di sopprimere un numero limitato di cani andrebbe a vantaggio della generalità dei cani, secondo uno schema indubbiamente utilitaristico.

È possibile che la presa di posizione gandhiana abbia al fondo una qualche antipatia o timore nei confronti dei cani. Quando racconta con molta meraviglia di un suo amico veterinario che senza alcuna paura aveva accolto un grande cane

che gli balzava incontro,[7] come se si trattasse di chissà quale atto di eroismo, non rivela forse la sua scarsa conoscenza del comportamento dei cani, l'incapacità di distinguere un comportamento giocoso da una aggressione? Quell'episodio viene raccontato a sostegno della tesi, più volte ripetuta da Gandhi, che un comportamento nonviolento nei confronti degli animali riesce a rendere anch'essi docili ed a smorzarne l'aggressività. Proprio i cani, però, sembrano essere esclusi da questo criterio. I cani senza padrone, quelli che vagano e contraggono la rabbia, non sono esseri innocenti, ma creature pericolose dalle quali la comunità può difendersi solo con una violenza misurata. Anche in occidente si ammette il principio del ricorso alla violenza contro i cani, in casi estremi. Per la legge italiana i cani ricoverati presso i canili comunali possono essere soppressi "soltanto se gravemente malati, incurabili o di comprovata pericolosità" (legge 281/1991, articolo 2, comma 6). La legge esclude però categoricamente che i cani randagi possano essere soppressi. Essi verranno catturati e ricoverati presso i canili comunali. La lotta alla piaga del randagismo avviene attraverso l'istituzione di canili comunali e dell'anagrafe canina, la limitazione delle nascite e la punizione di chi abbandona i cani, mentre contro la rabbia ed altre patologie si ricorre alla vaccinazione obbligatoria. Con ogni probabilità Gandhi avrebbe approvato una simile soluzione legislativa, che ricorre alla soppressione in un limitatissimo numero di cani, per l'incolumità pubblica ma anche, in fondo, per compassione (il caso dei cani incurabili è in tutto affine a quello del vitello soppresso da Gandhi), ricorrendo a metodi eutanasici, senza tuttavia considerare sopprimibile ogni cane senza padrone.

La questione dei cani in India va considerata con sullo sfondo quella delle mucche. Come è noto, la mucca è un animale sacro per gli hindu. La sua sacralità ha radici lontane:

7. *The Hindu*, 15-8-1922; cfr. qui, p. 128.

è un simbolo dell'abbondanza, del dono, della fertilità. Non è difficile scorgere una continuità tra il culto della mucca e l'antica sacralità della Dea madre, con le sue mammelle turgide, immagine primordiale della vita. Anche questo è un dato della tradizione che Gandhi non contesta, ma interpreta. La venerazione della mucca è spesso, in India, uno degli argomenti dei conservatori e dei tradizionalisti, quasi la sintesi di tutti i valori tradizionali da difendere contro la modernità. L'immagine delle mucche che vagano placidamente nelle città indiane, creando non poche difficoltà alla mobilità – scena inconcepibile per occhi occidentali – è l'emblema stesso di un'India che va incontro alla modernità tenendosi ben strette, al contempo, le sue tradizioni. Che Gandhi accetti la venerazione della mucca è segno della sua ortodossia; si tratta, tuttavia, di una accettazione non priva di pragmatismo e buon senso. Per Gandhi la venerazione della mucca è segno del più generale rispetto che bisogna provare verso gli esseri non umani. La mucca, oltre che segno di abbondanza e di amore, racchiude in sé tutto il mondo animale, è la creatura scelta per prendere contatto eticamente non gli esseri non umani. Questa scelta non è escludente, nelle intenzioni di Gandhi: si ama e si rispetta la mucca per amare, attraverso la mucca, tutti gli esseri viventi. E tuttavia questa venerazione richiede un sacrificio spesso notevole, che impone delle scelte. Non sarebbe così difficile occuparsi dei cani randagi, se non fosse già economicamente oneroso prendersi cura delle mucche.

La protezione della mucca pone anche problemi di non facile soluzione sul piano religioso. La mucca è sacra per gli hindu, ma è cibo per il resto del mondo. Solo in Italia ogni anno vengono macellate circa settecentomila mucche. Questo dato suscita scandalo ed indignazione negli hindu: sentimenti che si esasperano se la macellazione avviene sul suolo indiano. I musulmani non condividono la sacralità della mucca, che macellano liberamente. Queste macellazioni creano tensione religiosa, poiché vengono interpretate dagli hindu come una

offesa al loro credo. La questione, nella quale economia e religione si intrecciano, è delicata. Opinione di Gandhi è che una eventuale legislazione che proibisca la macellazione delle mucche può essere adottata solo con il consenso della comunità musulmana, mentre nessuna imposizione è lecita negli stati in cui manchi questo consenso. La via per affrontare efficacemente il problema è un'altra: rendere la macellazione della mucca difficile dal punto di vista economico. Qui Gandhi mostra un pragmatismo davvero notevole. Non è con gli appelli né con la violenza che si può indurre chi non condivide un valore religioso ad uniformarsi. Si abbandona un comportamento, invece, quando questo diventa oneroso. Lo stato dovrà dunque acquistare le mucche al mercato generale, facendo concorrenza ai singoli ed offrendo i prezzi più alti. Questo sforzo economico non può essere sostenuto, tuttavia, se l'allevamento della mucca non diventa redditizio sotto il profilo economico. Bisognerà creare degli allevamenti modello, organizzati scientificamente, in grado di produrre un latte migliore, ma occorrerà anche sfruttare a pieno gli animali morti, utilizzando le ossa e la pelle. Non c'è nessuna sacralità nella carcassa di una mucca morta. Se bisogna rispettarla da viva, non c'è irreligione nello sfruttarla a fondo dopo la morte. Questo vuol dire anche dare lavoro ad una grande quantità di artigiani, una categoria di persone per la quale Gandhi nutre profondo rispetto, convinto com'è della importanza del lavoro manuale. La compassione, ricorda, comincia dall'essere umano. Condannare alla rovina una intera classe di onesti lavoratori per difendere la sacralità della carcassa di un animale è una follia sotto il profilo economico, ma anche un affronto al valore stesso dell'ahimsa.

Nel penultimo capitolo ho raccolto alcuni scritti gandhiani sul vegetarianesmo. Come racconta nella propria autobiografia, dopo alcuni esperimenti giovanili con l'alimentazione carnea (influenzati dalla convinzione che quel genere di alimentazione potesse fornire un superiore vigore fisico ed

intellettuale) Gandhi diventò rigorosamete vegetariano in seguito ad un voto. Al momento di lasciare l'India per l'Inghilterra, per tranquillizzare la madre, timorosa dei rischi di immoralità cui si sarebbe esposto in un paese così diverso per cultura e tradizioni, ed ottenere il suo permesso per partire, fece solennemente tre voti: quello di non toccare la carne, le donne e il vino. Questi voti non solo vennero scrupolosamente osservati, ma finirono con il radicalizzarsi. L'impegno a star lontano dalle donne evolve nella pratica rigorosa del *brahmacarya*, la castità totale, mentre il vegetarianesimo diventa proprio in Inghilterra qualcosa di più di un obbligo cui sottoporsi per aver fatto un voto, trovando ben altre ragioni e completandosi con una coerente e razionale filosofia di vita. Non poca importanza ha, per questa maturazione, la lettura di Henry Salt, il filosofo inglese autore di *Una difesa del vegetarianesimo (A Plea for Vegetarianism*, 1886) e teorico della liberazione animale. Fu questo libro, trovato nella vetrina di un ristorante vegetariano a Londra, a convertirlo realmente al vegetarianesimo, a fargli cercare libri e ricerche scientifiche sull'argomento ed a spingerlo verso gli esperimenti dietetici. Anche l'alimentazione è infatti oggetto degli *esperimenti con la verità* di Gandhi. Già nel 1893 si legge su *The Vegetarian*[8] il resoconto di un suo esperimento alimentare: per poco più di dieci giorni Gandhi ha provato ad alimentarsi solo con un numero ristretto di alimenti, considerati essenziali (cereali, legumi, uva sultanina, noci, arance), registrando gli effetti sul suo organismo. L'esperimento fallisce, il corpo si è indebolito ed anche i denti fanno male, ma è solo l'inizio di una ricerca che durerà per tutta la vita.

Ci si avvicina per diverse ragioni al vegetarianesimo: si cerca la salute, o una morale superiore, più pura, o ancora si combatte, partendo da sé, un sistema economico iniquo. In Gandhi queste motivazioni si intrecciano. Il problema

8. *The Vegetarian*, 24-3-1894; CWMG, vol. I, pp. 136-139.

della salute è tra quelli che maggiormente gli stanno a cuore. Tra le poche opere scritte da Gandhi c'è *Key tho Health*, una guida alla salute in cui sintetizza le conoscenze di una vita di riflessione ed esperimenti. Ostile alla medicina occidentale, Gandhi era convinto che una vita sobria, con un costante esercizio fisico, una appropriata igiene del corpo e dell'ambiente, l'alimentazione vegetariana e il ricorso a rimedi naturali siano sufficienti per mantenersi in salute. Le malattie sono un segno di impurità, indicano che da qualche parte nel corpo si è accumulata della sporcizia. L'intervento dei medici consiste nel coprire quella sporcizia, ricorrendo alle medicine, mentre si tratta di rimuoverla, seguendo il corso della natura. Il ricorso assiduo a medici e medicine, avverte Gandhi anticipando quanto dirà Ivan Illich, è causa dell'aumento delle malattie. *Key to Health* appare oggi un misto singolare di buoni consigli ed opinioni errate. Ad esempio, la sua convinzione che il tè sia dannoso quanto il caffé e che, "se non vi si aggiungesse latte e zucchero, non avrebbe il minimo potere nutritivo",[9] è assolutamente sbagliata, soprattutto se riferita al tè verde, bevanda tra le più benefiche, così come è un grande errore dire che il riso "non ha alcun valore nutritivo"[10] o ritenere che sia meglio non fare colazione, perché il sonno basta a ristorare il corpo ed a dargli energia.[11] Qualche altro consiglio, come quello di evitare il latte perché pericoloso, potrebbe trovare il consenso dei nutrizionisti attenti alle intolleranze alimentari, se Gandhi non suggerisse come alternativa l'olio d'oliva.[12]

Più interessanti sono le considerazioni sull'aspetto economico e politico della nostra alimentazione, purtroppo non particolarmente sviluppate. Scrive Gandhi:[13]

9. M. K. Gandhi, *Guida alla salute*, Datanews, Roma 2001, p. 37.
10. Ivi, p. 43.
11. Ivi, p. 51.
12. Ivi, p. 46.
13. Ivi, p. 39.

> Coloro che riconoscono il valore delle considerazioni morali in questo genere di cose, devono ricordare che il raccolto e la lavorazione del tè, del caffè e del cacao sono affidati in grandissima parte a lavoratori legati da contratti a cottimo vale a dire in completa schiavitù. Se vedessimo coi nostri occhi il trattamento schiacciante a cui sono sottoposti i coloni nelle piantagioni di cacao, non vorremmo mai più farne uso. Del resto, se ci occupassimo d'approfondire le origini di tutti i nostri cibi, dovremmo scartarne il novanta per cento!

Ciò di cui Gandhi parla è quello che oggi viene chiamato *consumo consapevole*. La consapevolezza della violenza e dello sfruttamento che caratterizzano la produzione degli alimenti e dei beni che giungono nelle nostre case e sulle nostre tavole spinge sempre più persone a rinunciare ad alcuni cibi, oppure a sostenere un genere diverso di commercio, un canale alternativo a quello nelle mani delle grandi multinazionali, che produce beni con un costo indubbiamente più alto, cui corrisponde però una maggiore equità nei confronti dei lavoratori. Questa stessa consapevolezza è oggi uno degli argomenti in favore del vegetarianesimo. Sappiamo che l'alimentazione carnea, nella forma che essa ha assunto nei paesi industrializzati (con un consumo quotidiano della carne e dei suoi derivati), è causa di terribili squilibri economici. La produzione di carne richiede una grande quantità di terra coltivabile, per la produzione di cereali per alimentare gli animali. Più della metà dei cereali prodotti nel mondo servono come mangime per animali. Le terre dei paesi del mondo, la cui popolazione è sottoalimentata, producono cereali che serviranno ad alimentare gli animali la cui carne finirà sulle tavole dei paesi ricchi, superalimentati ed afflitti da molteplici problemi legati alla loro alimentazione errata.

Le vere motivazioni del vegetarianesimo gandhiano non sono tuttavia politiche ed economiche, bensì morali e re-

ligiose. L'alimentazione vegetariana è uno strumento per il perfezionamento spirituale. Fa tutt'uno con quelle pratiche che a un occidentale non possono che apparire ascetiche, a partire dalla castità rigorosa. Il vegetarianesimo è una forma di rinuncia, che purifica ed eleva, al contempo diminuendo la quantità di violenza presente nel mondo e liberandoci dall'attaccamento ai beni materiali, che è il più grande ostacolo al nostro progresso spirituale. Tuttavia la scelta vegetariana può essere controproducente, se diventa motivo di orgoglio e di superbia morale. Non basta essere vegetariani per essere moralmente superiori, così come non basta per essere fisicamente migliori. Gandhi afferma senza mezzi termini che è possibile essere individui morali e religiosi pur mangiando carne, così come esistono interi popoli che godono di una salute accettabile nonostante un'alimentazione non vegetariana. Questo non vuol dire che il vegetarianesimo è un scelta indifferente. Gandhi invita piuttosto ad evitare ogni fanatismo, ad assumere un atteggiamento di umiltà e di comprensione verso i non vegetariani, perché la violenza è una maledizione cui nessun essere umano, fino a che abita il mondo attraverso il corpo, può sottrarsi. Il vegetarianesimo cerca di diminuire questa violenza, ma non la elimina. Compiamo violenza con tutti gli atti della nostra vita, a cominciare dal respiro. Questa consapevolezza potrebbe indurci ad una folle lotta contro la violenza, che ci renderebbe la vita impossibile. Per Gandhi, dobbiamo accettare il minimo di violenza indispensabile per tenerci in vita e al contempo vivere con lo scopo di liberarci definitivamente dalla violenza, cosa che è possibile solo raggiungendo la *moksha*, la liberazione dal ciclo della nascita e la morte. Il vegetarianesimo, insieme alle altre pratiche di rinuncia, di autolimitazione ed astinenza, è uno slancio verso un mondo radicalmente altro, verso quella che Capitini chiamava *realtà liberata*. L'uomo è immerso in un mondo violento, costretto lui stesso a ricorrere alla violenza. Dentro di sé, tuttavia, ha un principio diverso. Dentro di sé scopre un amore in singolare contrasto con la dura

legge della violenza che trova fuori di sé. Il suo compito nel mondo è quello di aderire a questo principio interiore ed operare, tra mille difficoltà, per trasformare il mondo di fuori affinché risponda sempre più a tale principio interiore. L'uomo è il vertice della creazione non nel senso che ne è il padrone e può disporne liberamente, ma in un senso etico. Anche gli animali hanno un'anima, per Gandhi, ma solo l'uomo riesce ad ascoltare la voce della Verità. A lui il compito di amministrare la natura orientandola verso il Bene. Un compito che comincia con gli atti della vita quotidiana, e che è reso difficile dalla necessità di rispondere, in molte, troppe circostanze, anche all'altra legge, quella esteriore: la legge della violenza. Seguire l'ahimsa significa allora anche scendere a compromessi con il suo contrario, sapere quando e come abbandonarsi alla violenza inevitabile, fare un passo indietro apparente per poter poi procedere più sicuri sulla via verso una realtà diversa.

Che ne è, dunque, dell'ahimsa, in queste travagliate riflessioni gandhiane? L'ahimsa è il principale valore dell'etica e della spiritualità indiana; ma cos'è un valore? Qualcuno vede nel valore una realtà trascendente, fissa nel mondo dello spirito, e perciò immutabile ed indiscutibile. Altri vedono nei valori dei semplici strumenti con i quali affrontare i problemi della vita quotidiana. Questa era la posizione di John Dewey, che attribuiva alla filosofia il compito delicato di sottoporre a critica i valori, ritenendo quelli che risultano in grado di affrontare le sfide del presente ed abbandonando quelli che creano problemi, più che risolverli. La riflessione gandhiana sull'ahimsa sembra collocarsi lungo questa linea interpretativa. L'ahimsa diventa un feticcio, se non la si pone onestamente a confronto con le difficoltà concrete; diventa un non valore, se non ci aiuta a risolvere i problemi.

Sarebbe errato considerare la riflessione gandhiana come una relativizzazione dell'ahimsa. Gandhi considera l'ahimsa un principio morale cruciale, un valore-chiave per realizza-

re una vera civiltà. Questo, oggi, possiamo imparare dalla grande civiltà indiana: che non è possibile raggiungere alcun alto livello di civiltà, se non rinunciamo alla violenza anche nelle sue forme più sottili, e che non è possibile rinunciare alla violenza contro gli altri esseri umani se non rinunciamo al contempo alla violenza contro ogni essere vivente. Da Gandhi impariamo a fare di questo principio, dall'immensa portata, uno strumento per risolvere le grandi problematiche etiche, politiche ed ecologiche del nostro tempo, senza lasciarci immobilizzare da un sogno di perfezione morale e da una concezione più superstiziosa che realmente morale o religiosa del rispetto per la vita.

Una delle accuse rivolte a Gandhi è quella di aver inteso l'ahimsa alla maniera occidentale, adulterandone il significato. Gandhi non si difende da questa accusa, affermando che l'occidente ha qualcosa di buono da insegnare all'India, nonostante i suoi grandi limiti. Si tratta di una ammissione importante, se si considerano le molteplici, radicali accuse rivolte all'occidente in *Hind Swaraj*. Quello che l'India ha da imparare dall'occidente è, per Gandhi, proprio la concretezza, la capacità di affrontare i problemi in modo efficace, pur rinunciando a grandi dichiarazioni di principio. Dall'occidente l'India può imparare, dunque, mezzi efficaci per mettere in pratica l'ahimsa, per calarla nella vita quotidiana, per farne un valore per l'uomo della strada e per il padre di famiglia, con tutte le rinunce che ciò comporta, ma anche con la coscienza che ogni riduzione, anche parziale, della violenza è una conquista importantissima verso una civiltà nonviolenta.

Si legga dunque la meditazione gandhiana sugli inghippi morali dell'ahimsa come un esempio di dialogo tra India ed occidente. Posti di fronte alla crisi ecologica, alla minaccia atomica, allo scontro tra civiltà, siamo consapevoli oggi della necessità di un grande cambiamento culturale ed etico. Questo cambiamento non può consistere nella formulazione di nuove teorie morali, poiché la riflessione filosofica è confinata nelle università e non raggiunge la gente (questa è uno degli

aspetti della crisi culturale attuale). Occorrono invece idee e valori semplici, che siano immediatamente comprensibili ed accettabili, che possiedano la forza e la suggestività necessarie per informare l'azione di grandi moltitudini di persone. L'ahimsa è una di queste idee. Essa non è necessariamente legata alla visione spiritualistica indiana, alla concezione della liberazione e del karma. È invece un valore universale, immediatamente comprensibile, giustificabile attraverso la ragione senza il ricorso a complesse teorie filosofiche o a miti religiosi. Una intuizione morale che è al tempo stesso una posizione razionale, e che può realmente trasformare il nostro mondo, diventare lo strumento con il quale possiamo districare i complessi nodi politici e sociali del tempo attuale.

ANTONIO VIGILANTE

I testi sono scelti e tradotti dai Collected Works of Mahatma Gandhi, (Publications Division, Government of India, New Delhi 1958-1984) in novantotto volumi, indicati con la sigla CWMG seguita dal numero del volume alla fine di ogni testo.

Ho tradotto non-violenza il termine non-violence usato da Gandhi, anche se in Italia, da Capitini in poi, si preferisce eliminare il trattino. Nel sottotitolo e nella introduzione ho preferito la grafia dominante in Italia.

Tutte le note sono mie.

Ringrazio Maria Ludovica De Dominicis per aver rivisto con me la traduzione.

Il vitello e le scimmie

La prova del fuoco

I. Quando uccidere può essere ahimsa

Nell'Ashram è stato fatto un tentativo di avviare un piccolo caseificio modello ed una conceria, per conto del Goseva Sangha, ma la sua azione in questa direzione si scontra, ad ogni passo, contro intricati dilemmi morali che non sarebbero nati se non fosse per l'entusiasmo di realizzare l'ideale dell'Ashram cercando la Verità col solo mezzo dell'ahimsa.

Ad esempio alcuni giorni fa un vitello che era stato mutilato giaceva in agonia nell'Ashram. Gli sono stati forniti tutti i trattamenti e le cure possibili. Il veterinario di cui si è chiesto il parere ha dichiarato che non era possibile più alcun aiuto e che il caso era senza speranza. La sofferenza dell'animale era così grande che non poteva più voltarsi senza atroci dolori.

In queste circostanze io penso che l'umanità [1] richieda che si metta fine alla sofferenza ponendo fine alla vita stessa. Ne discussi preliminarmente con il Comitato d'amministrazione, e molti di loro furono d'accordo con me. La faccenda fu poi proposta all'intero Ashram. Durante la discussione un vicino, uomo degno di stima, oppose veementemente l'idea che non bisogna mai uccidere per porre fine alla sofferenza e si offrì di assistere l'animale morente. L'assistenza consisteva nel collaborare con alcune sorelle dell'Ashram nel tenere lontane le mosche dall'animale e nel tentare di farlo mangiare. La base della opposizione degli amici era che nessuno ha il diritto di sopprimere la vita che non è in grado di creare. Questo argomento mi sembrò inappropriato. Sarebbe stato

1. Ahimsa nel testo originale in gujarati.

valido se la soppressione della vita fosse stata attuata per un interesse egoistico. Alla fine, in tutta umiltà, ma con la più chiara convinzione, chiamai un medico premuroso per dare al vitello una morte tranquilla con una iniezione di veleno. Il tutto richiese circa due minuti.

Io so che l'opinione pubblica, soprattutto ad Ahmedabad, non approva la mia azione e non vi vede altro che *himsa*.

Ma io credo che il compimento del proprio dovere debba essere indipendente dalla pubblica opinione. Ho sempre ritenuto che si debba agire seguendo ciò che si considera giusto, anche se ciò dovesse sembrare sbagliato agli altri. L'esperienza mi ha mostrato che è l'unico procedimento corretto. Ammetto che c'è sempre la possibilità di confondere ciò che è giusto con ciò che è sbagliato e viceversa, ma spesso impariamo a riconoscere il male solo attraverso un errore inconsapevole. D'altra parte, se un uomo evita di seguire la luce che è dentro di lui per paura della pubblica opinione, egli non sarà mai capace di distinguere il giusto dallo sbagliato e perderà ogni senso della distinzione tra le due cose.

Per questo il poeta ha cantato:

> Il sentiero dell'amore è la prova del fuoco,
> gli incerti se ne ritraggono.

Il sentiero dell'ahimsa, cioè dell'amore, spesso uno deve percorrerlo tutto solo.

Ma mi si potrebbe molto legittimamente porre la questione: voglio applicare agli esseri umani il principio enunciato relativamente al vitello? Vorrei che fosse applicata al mio stesso caso? La legge del

यथा पिंडे तथा ब्राहांडे

(come con uno così con tutti)

non ammette eccezioni, oppure l'uccisione del vitello è stata sbagliata e violenta. In pratica tuttavia non accorciamo con la morte la sofferenza dei nostri cari, quando sono am-

malati, perché generalmente abbiamo a nostra disposizione dei mezzi per aiutarli e perché essi hanno la capacità di pensare e di decidere da soli. Ma supponiamo il caso in cui un mio amico sia malato, io sia incapace di portargli qualsiasi aiuto, non sia possibile alcuna guarigione ed il paziente si trovi inconsapevole in uno stato di penosa agonia. In questo caso non vedo alcuna *himsa* nel porre fine con la morte alla sua sofferenza.

Come un chirurgo non compie alcuna *himsa,* ma pratica la più pura ahimsa quando affonda il bisturi nel corpo del suo paziente per il suo bene, così in certe circostanze urgenti si può fare un passo oltre e recidere la vita dal corpo nell'interesse di chi sta soffrendo. Si potrebbe obiettare che mentre il chirurgo compie la sua operazione per salvare la vita al paziente, nel secondo caso si tratta del contrario. Ma da una analisi più profonda risulta che lo scopo ultimo in entrambi i casi è lo stesso, cioè liberare dal dolore l'anima sofferente. In un caso lo si fa tagliando via dal corpo la parte malata, nell'altro tagliando via dall'anima il corpo che è diventato per essa uno strumento di tortura. In entrambi i casi si cerca la liberazione dell'anima dal dolore, dal momento che il corpo senza vita è incapace di provare tanto il piacere quanto il dolore. Si possono immaginare altre situazioni in cui non uccidere è *himsa*, ed uccidere è ahimsa. Supponiamo ad esempio che mia figlia – la cui volontà al momento non ho mezzi per accertare – sia minacciata di violenza, e che non possa salvarla in nessun modo. In questo caso porre fine alla sua vita e abbandonarmi alla furia del malvivente sarebbe la forma più pura di *ahimsa*.

Ma il problema con i seguaci dell'ahimsa è che essi hanno fatto dell'ahimsa un cieco feticcio e che creano i più grandi ostacoli per la diffusione della vera ahimsa tra di noi. La visione corrente (e, secondo la mia opinione, errata) dell'ahimsa ha narcotizzato la nostra coscienza e ci ha resi insensibili ad una moltitudine di altre e più insidiose forme di *himsa*, come le parole dure, i giudizi severi, il rancore,

la rabbia, la malignità, la brama di crudeltà; ci ha fatto dimenticare che può esserci più *himsa* nella tortura lenta di uomini ed animali, nella fame e nello sfruttamento cui sono assoggettati dall'avidità egoistica, nella gratuita umiliazione ed oppressione del debole e nella distruzione del loro rispetto di sé di cui oggi abbiamo testimonianza intorno a noi, che nel togliere la vita a fin di bene. Qualcuno dubita anche solo un istante che sarebbe stato più umano uccidere sommariamente coloro che nell'infame vicolo di Amritsar furono costretti a strisciare sul loro ventre come vermi?[2] Se qualcuno vuol replicare dicendo che questa stessa gente oggi la pensa diversamente, che essi non hanno risentito del fatto di aver strisciato, direi loro senza esitare che non conoscono nemmeno gli elementi dell'ahimsa. Si presentano delle occasioni, nella vita di un uomo, che è un dovere assoluto affrontare sacrificando la propria vita; non considerare questo fatto fondamentale della condizione umana significa tradire la propria ignoranza della fondazione dell'ahimsa. Ad esempio, un seguace della verità pregherà Dio di farlo morire per salvarlo da una vita di falsità. Similmente, un seguace dell'ahimsa pregherà in ginocchio il suo nemico di ucciderlo prima di umiliarlo o di fargli fare cose contrarie alla dignità dell'essere umano. Come il poeta ha cantato:

> La via del Signore è per gli eroi
> non per i codardi.

È questo fondamentale misconoscimento della natura e

2. Il 13 aprile del 1919 migliaia di indiani si ritrovarono nell'angusto parco di Jalianwalla Bagh, nella città di Amritsar, per celebrare una festa sikh in violazione delle legge marziale che vietava gli assembramenti. Le truppe inglesi, guidate dal generale Reginald Dyer, intrappolarono gli indiani nel parco, che era circondato da tre lati da muri, ed aprirono il fuoco: si contarono 379 morti e più di 1.200 feriti, che furono abbandonati senza assistenza (ed è questo il fatto cui allude Gandhi).

dello scopo dell'ahimsa, questa confusione riguardo ai relativi valori, che è responsabile della confusione dell'ahimsa con il semplice non uccidere e di una quantità spaventosa di *himsa*, che va sotto il nome di ahimsa nel nostro paese. Lasciate che qualcuno contrasti l'orrore bigotto che viene finto dai cosiddetti seguaci dell'ahimsa e metta a confronto la sola idea di uccidere un animale sofferente per accorciare la sua agonia con la loro completa apatia ed indifferenza alle infinite crudeltà che vengono praticate contro il mondo muto delle bestie. Egli comincerà a chiedersi se vive nel paese dell'ahimsa o in quello dell'ipocrisia cosciente o inconscia.

È la nostra inerzia spirituale, la mancanza di coraggio spirituale – il coraggio di pensare audacemente e di guardare in faccia la realtà, che è responsabile di questo deplorevole stato delle cose. Guardate i nostri pinjrapoles e goshala, [3] molti dei quali rappresentano oggi dei luoghi di tortura ai quali per mettere a tacere la coscienza consegniamo le bestie sventurate e bisognose di aiuto. Se potessero parlare, si lamenterebbero con noi e ci direbbero: "Piuttosto che sottoporci a questa lenta tortura dateci la morte". Ho letto spesso nei loro occhi questo muto appello.

Per concludere, causare dolore o un male o togliere la vita a qualsiasi essere vivente per collera o per un intento egoistico è *himsa*. D'altro lato, uccidere o causare dolore, dopo calmo e chiaro giudizio, a un essere vivente tenendo conto del suo vantaggio spirituale o fisico con intenzione pura e non egoistica può essere la forma più pura di ahimsa. Ogni caso di questo genere deve essere giudicato individualmente e nel suo proprio merito. La prova finale per giudicare se si tratta di violenza o non-violenza è dopo tutto l'intenzione sottostante all'azione.

3. Pinjirapole e goshala sono ricoveri per animali ammalati, e in special modo per mucche di età avanzata.

II. Quando uccidere è himsa

Giungo all'altro urgente problema con cui l'Ashram si sta confrontando adesso. Il tormento delle scimmie sta diventando davvero grave e si rende assolutamente necessaria una soluzione. Le coltivazioni e gli alberi da frutto sono diventati oggetto di particolare attenzione di questa consorteria privilegiata, e sono ora minacciati di totale distruzione. Nonostante tutti i nostri sforzi, non siamo riusciti a trovare un rimedio al tempo stesso efficace e non-violento.

La questione ha provocato una accanita controversia in alcuni circoli ed ho ricevuto sull'argomento alcune lettere infuriate. Uno dei corrispondenti ha protestato contro "l'uccisione delle scimmie ed il loro ferimento per mezzo di frecce all'Ashram". Consentitemi di assicurare il lettore che nessuna scimmia fino ad ora è stata uccisa nell'Ashram, e che nessuna scimmia è stata ferita per mezzo di "frecce" o in altro modo, come immaginato dal corrispondente. Indubbiamente sono stati fatti dei tentativi per allontanarle, e per questo scopo sono state usare frecce inoffensive.

L'idea di ferire le scimmie per spaventarle mi sembra inaccettabile, anche se sto considerando la questione della loro uccisione nel caso in cui ciò diventasse inevitabile. Ma questa questione non è semplice o facile come la precedente.

Io vedo una chiara infrazione dell'ahimsa anche solo nell'allontanare le scimmie; l'infrazione sarebbe proporzionatamente più grande se venissero uccise. Ogni atto di ingiuria fatto per interesse egoistico, che equivalga o meno all'uccisione, è senza dubbio *himsa*.

Ogni essere corporeo vive grazie a qualche *himsa*. La più grande religione è stata definita con una parola negativa, ahimsa. Il mondo è legato a una catena di distruzione. In altre parole la *himsa* è una necessità per la vita corporea. È per questo che un seguace dell'ahimsa prega sempre di essere finalmente liberato dalla servitù della carne.

Nessuno, finché è incarnato, può essere interamente libero

dalla *himsa*, perché nessuno può interamente rinunciare alla volontà di vita. A che scopo forzare semplicemente il corpo, se lo spirito si rifiuta di cooperare? Puoi anche morire di fame, ma se intanto la mente continua a bramare gli oggetti dei sensi, il tuo digiuno è un'impostura, un inganno. Cosa deve fare allora un povero, inerme schiavo della volontà di vita? Come può determinare l'esatta natura e l'estensione della *himsa* che può commettere? Senza dubbio la società ha fissato uno standard ed ha assolto l'individuo dall'affliggersi per questo, almeno fino a un certo punto. Ma chiunque sia alla ricerca della verità deve adattare e variare lo standard secondo il suo bisogno individuale e fare uno sforzo senza fine per ridurre il circolo della *himsa*. Il contadino però è troppo occupato con il peso della sua esistenza dura e precaria per avere il tempo o l'energia per pensare a questi problemi, e gli appartenenti alla classe colta invece di aiutarlo lo guardano dall'alto in basso. Essendo diventato io stesso un contadino, non ho una via precisa da seguire e devo tentare io stesso un cammino per me e forse per i miei compagni contadini. Dal momento che quello delle scimmie è uno dei tanti problemi spinosi che sono sotto gli occhi del contadino, devo trovare qualche mezzo per salvaguardare le colture con il minimo impiego di *himsa*.

Mi è stato detto che i contadini del Gujarat impiegano speciali guardiani la cui sola presenza spaventa le scimmie e libera i contadini dalla necessità di ucciderle. Potrebbe essere, ma non bisogna dimenticare che l'efficacia di questo metodo dipende prima o poi da qualche provvedimento distruttivo, poiché questi nostri cugini sono esseri astuti ed intelligenti. Quando scopriranno che non c'è reale pericolo, non si lasceranno spaventare nemmeno dagli spari, e si limiteranno a urlare e far schiamazzo quando gli si sparerà contro. Nessuno dunque pensi che l'Ashram non abbia considerato o abbia lasciato intentato alcun metodo per affrontare il problema. Nessuno dei metodi conosciuti fino ad ora, però, era privo di *himsa*. Sarà bene accolto ogni suggerimento dei lettori di

Navajivan per la soluzione del problema. Ma i potenziali consiglieri tengano presente quello che ho detto prima, e mandino solo quelle soluzioni che loro stessi hanno tentato con successo e che causano la minima quantità di offesa.

Young India, 4-10-1928; CWMG, vol. 43, pp. 57-62.

* * *

Il groviglio dell'ahimsa

Il mio articolo "La prova del fuoco" mi ha suscitato contro l'ira di molti critici esasperati. Sembra che alcuni di loro facciano della violenza delle loro invettive contro di me la misura della loro sollecitudine per l'ahimsa. Gli altri, quasi per testare la mia capacità di ahimsa, hanno gettato al vento ogni decoro e decenza ed hanno riversato su di me la lava della loro critica smisurata e acrimoniosa, mentre altri ancora si sono sentiti autenticamente afflitti per quella che è sembrata loro una triste aberrazione da parte mia, e mi hanno scritto delle lettere per sfogare con me la loro afflizione. Non ho il tempo per rispondere a tutte le lettere che mi sono state mandate, né lo ritengo necessario. Per quanto riguarda le lettere acrimoniose, l'unica cosa cui possono servire è esercitarmi nella tolleranza e nella non-violenza. Lasciando stare queste lettere, quindi, tenterò ora di esaminare alcuni argomenti che ho tratto tra le altre comunicazioni, quelle scritte sobriamente.

Sono sempre disposto a dare di preferenza la mia attenzione alle lettere brevi, centrate sulla questione e scritte con inchiostro chiaro, con grafia leggibile. Sono un umile cercatore della verità e dirigo *Navajivan* non solo per insegnare ma anche per apprendere.

Tornando alle obiezioni ed ai consigli che mi sono stati indirizzati dai miei corrispondenti, possono essere riassunti come segue:

1. Ora devo ritirarmi dal campo dell'ahimsa.

2. Devo confessare che i miei punti di vista sull'ahimsa sono importati dall'Ovest.

3. Non devo esprimere punti di vista anche corretti, se c'è la possibilità che vengano usati male.

4. Se credo nella legge del karma, allora la mia uccisione di un vitello è un vano tentativo di interferire con l'operare di questa legge.

5. Che garanzie ho che il vitello era destinato a non guarire? Non ho sentito di casi di guarigione dopo che i medici avevano detto che non c'erano speranze?

Se io debba ritirarmi o meno dal campo dell'ahimsa, o da qualsiasi altro campo, è essenzialmente ed esclusivamente una faccenda che sta a me giudicare. Un uomo può rinunciare a un diritto, ma non può rinunciare a un dovere senza rendersi colpevole di grave omissione. L'impopolarità e la censura sono spesso il destino di un uomo che vuole dire e praticare la verità. Ritengo che sia dovere di un satyagrahi esprimere apertamente e liberamente le opinioni che ritiene corrette e di beneficio per tutti, anche a rischio di incorrere nella disapprovazione popolare o anche peggio. Poiché ritengo corretti i miei punti di vista sull'ahimsa, sarebbe un peccato di omissione da parte mia non esprimerli.

Non dovrei vergognarmi, se i miei punti di vista sull'ahimsa fossero il risultato della mia educazione occidentale. Non ho mai considerato tabù tutte le idee occidentali, né sono disposto ad anatemizzare come intrinsecamente cattivo tutto ciò che viene dall'occidente. Ho appreso molto dall'occidente, e non mi sorprenderei di scoprire di aver imparato qualcosa anche riguardo all'ahimsa. Non mi interessa sapere quali delle mie idee sono il risultato dei miei contatti con l'estero. Mi basta sapere che i miei punti di vista sull'ahimsa sono diventati parte integrante del mio essere.

Ho pubblicamente discusso le mie opinioni sulla questione del vitello non necessariamente perché le ritengo corrette, ma perché esse sono le migliori di cui sia a conoscenza basate

sulla pura ahimsa, potendo così probabilmente far luce sulla questione intricata dell'ahimsa.

Come per la questione delle scimmie, ho discusso pubblicamente perché non conosco il mio dovere al riguardo e sono ansioso di essere illuminato. Consentitemi di assicurare i lettori che i miei sforzi non sono stati vani e che ho ricevuto diversi suggerimenti utili dai miei corrispondenti. Consentitemi poi di assicurare che non procederò alla misura estrema dell'uccisione fino a quando non sarò assolutamente sicuro della cosa. È proprio perché sono ansioso di liberarmi da questa dolorosa necessità, che ho richiesto suggerimenti per occuparci di questo ospite insistente e sgradito.

Credo fermamente nella legge del karma, ma credo anche nello sforzo umano. Considero il *summum bonum* della vita realizzare la salvezza attraverso il karma, annullando i suoi effetti con il distacco. Se è una violazione della legge del karma abbreviare l'agonia di un animale sofferente ponendo fine alla sua vita, non bisogna nemmeno assistere i malati o tentare di tenerli in vita. Se un uomo si rifiutasse di dare una medicina a un paziente o di assisterlo in base al karma, lo considereremmo colpevole di inumanità o *himsa*. Senza dunque entrare in una discussione sulla eterna controversia riguardante la predestinazione e la libera volontà, voglio semplicemente dire qui che considero il più alto dovere dell'uomo rendere il servizio che può, per quanto piccolo.

Ammetto che non c'erano certezze che il vitello non sarebbe guarito. Certamente so di casi giudicati senza speranze dai medici e che poi sono stati curati. Ma anche così ritengo che un uomo sia tenuto a fare il migliore uso della sua ragione, per quanto indubbiamente sia circoscritta e povera, e tentare di penetrare con la sua luce le nebbie dell'ignoranza e agire in accordo con essa. Ciò è esattamente quello che facciamo innumerevoli volte nella nostra vita quotidiana. Per quanto stranamente paradossale possa sembrare, è tuttavia un fatto che il momento in cui cominciamo a pensare alla morte, l'idea stessa ci sconvolge e paralizza le nostre facoltà razio-

nali, anche se come hindu dovremmo essere avvezzi all'idea della morte, poiché fin dalla culla ci vengono insegnate le dottrine della immortalità dello spirito e della transitorietà del corpo. Se anche fosse stata sbagliata, la mia decisione di dare del veleno al vitello non avrebbe danneggiato l'anima dell'animale. Se ho sbagliato, sono disposto ad assumermi le conseguenze del mio errore, ma mi rifiuto di avere una crisi isterica perché con la mia azione potrei aver abbreviato di due ore l'esistenza sofferente di un vitello morente. Sono pronto ad applicare ai miei stessi cari la regola che ho applicato al vitello. Chi può dire quante volte causiamo la morte prematura di quelli che amiamo con le nostre carezze, con la nostra infatuazione, con le cattive diagnosi e le cattive cure? Le lettere che ho ricevuto dai miei corrispondenti più che mai mi confermano nella convinzione che esprimendoci su questioni come queste dimentichiamo il dovere elementare della gentilezza, ci allontaniamo dal cammino del vero amore e screditiamo la nostra ahimsa. La paura della morte è così il più grande ostacolo per la realizzazione della vera natura dell'ahimsa.

Young India, 11-10-1928; CWMG, vol. 43, pp. 83-86.

* * *

Un rompicapo

Alcuni appassionati campioni dell'ahimsa, che sembrano decisi a migliorare le finanze del Dipartimento Postale, mi inondano di lettere piene di insulti e praticano la himsa in nome dell'ahimsa. Se potessero, prolungherebbero all'infinito la controversia sul vitello. Alcuni di loro gentilmente ipotizzano che la mia mente abbia subito un certo decadimento con il raggiungimento del mio sessantesimo anno. Alcuni altri si sono rammaricati che i dottori non abbiano diagnosticato come disperato il mio caso quando sono stato al

Sasson Hospital[4] e troncato la mia carriera peccaminosa con una iniezione di veleno, così al povero vitello dell'Ashram sarebbe stata risparmiata l'iniezione di veleno e le scimmie sarebbero state salvate dalla minaccia di distruzione. Questi sono solo alcuni esempi caratteristici dal fascio delle "lettere d'amore" che ricevo ogni giorno. Più ricevo queste lettere, più ho conferma della correttezza della mia decisione di trattare questa spinosa questione sulle colonne di *Navajivan*. Sembra che essa non abbia mai turbato queste brave persone, che con questa disdicevole esibizione di malumore dimostrano soltanto la loro incapacità di essere seguaci ed esponenti dell'ahimsa, e la scuotono fin dalla radice. Lascio perdere queste imprecazioni e prendo in considerazione una delle tante lettere di diverso tenore che ho ricevuto, da cui traggo quanto segue:

> La sua esposizione dell'"incidente del vitello" ha chiarito molti dei miei dubbi ed ha portato una luce preziosa sulle implicazioni dell'ahimsa. Sfortunatamente, però, essa fa nascere una nuova difficoltà. Supponiamo, ad esempio, che un uomo opprima un intero popolo e non ci sia altro modo per mettere fine alla sua oppressione; allora, procedendo per analogia con il caso del vitello, non sarebbe ahimsa liberare la società dalla sua presenza uccidendolo? Non lo considererebbe come una atto assolutamente necessario, e quindi come un atto di ahimsa? Nella sua discussione sulla uccisione del vitello ha fatto dell'attitudine mentale il principale criterio dell'ahimsa. Secondo questo principio non dovrebbe essere considerata ahimsa la soppressione di tiranni comprovati, se il movente ispiratore dell'atto è nobile? Lei ha detto che non c'è himsa nell'uccidere degli animali nocivi che distruggano delle coltivazioni;

4. Dove Gandhi fu operato di appendicite nel gennaio del 1924.

> perché non può essere ahimsa uccidere degli uomini nocivi che minacciano la società di distruzione o anche peggio?

Il lettore attento si sarà già accorto che questo corrispondente ha completamente smarrito il punto della mia argomentazione. La definizione di ahimsa che ho dato non può, per quanto se ne forzi il significato, essere usata per coprire un caso di omicidio, come il corrispondente in questione postula. Non ho mai descritto come ahimsa l'inevitabile distruzione di vita che un contadino commette facendo il suo mestiere. Si può considerare questa distruzione di vita come inevitabile e perdonarla come tale, ma d'altro lato non può essere chiamata che *himsa*. Il motivo di fondo è che il contadino deve preservare il suo interesse o, diciamo, quello della società. L'ahimsa d'altra parte esclude queste distruzioni per motivo d'interesse. Ma l'uccisione del vitello è stata decisa per il bene di quell'animale muto. Il suo bene era l'unico movente.

Il problema riferito dal corrispondente in questione può certamente essere paragonato a quello delle scimmie nocive. Ma c'è una differenza fondamentale tra le scimmie nocive e gli uomini nocivi. La società non dispone di alcun mezzo per cambiare il cuore delle scimmie, e pertanto la loro uccisione può essere perdonabile, ma nessun malvivente o tiranno va considerato prescindendo dalla possibilità di riformarsi. È per questo che l'uccisione di un essere umano senza fini egoistici non può mai aver posto nel sistema dell'ahimsa.

Venendo alla questione del movente, se è vero che l'attitudine mentale è un test cruciale per l'ahimsa, non è il solo test. Uccidere qualsiasi essere vivente, eccetto che per il suo interesse, è *himsa*, per quanto nobile possa essere il movente. Ed un uomo che nutre rancore verso un altro non è meno colpevole di *himsa* se per paura della società o per opportunismo non traduce in pratica. È pertanto necessario far riferimento ad entrambe le intenzioni per decidere definiti-

vamente quando un particolare atto di astensione può essere classificato come ahimsa. Dopo tutto, l'intenzione dev'essere dedotta da un insieme di atti correlati.

Young India, 18-10-1928; CWMG, vol. 43, pp. 108-110.

* * *

Ahimsa jainistica?

Un amico jainista, che è noto per aver fatto buoni studi sulla filosofia jainista ed anche su altri sistemi, mi ha mandato una lunga lettera sull'ahimsa. Egli merita una risposta ponderata. Egli dice:

> La sua interpretazione dell'ahimsa ha causato confusione. Nel senso ordinario del termine himsa significa privare un corpo della sua vita, e non farlo è ahimsa. Trattenersi dal provocare dolore a qualsiasi creatura vivente è solo una estensione del significato originario, che con nessuno stiracchiamento linguistico può servire a coprire la soppressione di una vita. Non mi comprenderebbe se da questo concludesse che io considero cattiva in ogni circostanza la soppressione di ogni vita; non credo infatti che vi sia nessun principio etico a questo mondo che si possa considerare assoluto e che non ammetta nessuna eccezione. La massima "L'ahimsa è il più alto o il supremo dovere" include una grande, cardinale verità, ma non copre l'intero complesso dei doveri umani. Se dunque la cosa che lei chiama "uccisione non-violenta" può essere una cosa buona, non può essere descritta come ahimsa.

Io sono dell'opinione che, come la vita è soggetta a un continuo cambiamento e sviluppo, così anche il significato dei termini subisce un processo di evoluzione, e ciò può

essere ampiamente provato con esempi tratti dalla storia di ogni religione. Un esempio è la parola *yajina* o sacrificio nella religione hindu. Le scoperte di sir J. C. Bose[5] hanno oggi rivoluzionato le connotazioni correnti dei termini biologici. Ugualmente, se vogliamo realizzare pienamente l'ahimsa non dobbiamo avere paura di scoprire nuove implicazioni della dottrina dell'ahimsa. Non possiamo migliorare la celebre massima "ahimsa è il più alto, il supremo dovere", ma siamo tenuti, se vogliamo mantenere la nostra eredità spirituale, ad esplorare le implicazioni di questa grande, universale dottrina. Non faccio molta attenzione ai nomi. Non ho badato se il togliere la vita nelle circostanze menzionate è chiamato ahimsa o no, ma solo se se ne poteva ammettere la correttezza.

Un altro quesito menzionato da questo amico è il seguente:

> Non sono stato capace di seguirla nella sua descrizione dell'uccisione immaginaria di sua figlia nella circostanza ipotetica che ha descritto. Può essere giusto in questo caso uccidere il malvivente, ma che colpa ha commesso la povera figlia? Considera la corruzione della povera vittima come una colpa che deve essere cancellata con la morte? Non crede che in queste circostanze, se anche la povera ragazza, per paura della pubblica ignominia e vergogna, volesse porre fine alla sua vita, sarebbe un suo dovere dissuaderla? Quanto a me, non vedo alcuna differenza tra un caso di disonore, di violenza sessuale, e il caso in cui qualcuno trancia con la violenza un arto.

5. Jagdish Chandra Bose (1858-1937) è stato un importante fisico e biologo del Bengala, noto soprattutto per le sue ricerche sulle onde elettromagnetiche e sulle piante.

La ragione per cui metterei a morte mia figlia nelle circostanze menzionate non è la mia paura che lei venga corrotta, ma il fatto che lei stessa lo vorrebbe se potesse esprimere il suo desiderio. Se mia figlia volesse morire per paura dello scandalo e delle chiacchiere delle gente, certamente cercherei di dissuaderla. Le toglierei la vita soltanto se fossi assolutamente certo che lei lo vorrebbe. Io so che Sita avrebbe preferito morire che essere disonorata da Ravana.[6] Ciò, credo, è anche quel che gli Shastra[7] raccomandano. So che la preghiera quotidiana di migliaia di uomini e di donne è di morire piuttosto che essere disonorati. Ritengo che sia assolutamente necessario incoraggiare questo sentimento. Non sono disposto ad ammettere che la perdita della castità sia sullo stesso piano della perdita di un arto. Tuttavia posso immaginare circostanze in cui si preferirebbe infinitamente morire all'essere menomati.

Il terzo quesito dice:

> Non capisco perché considera intollerabile l'idea di ferire alcune scimmie per spaventare le altre invece di ucciderle. Non si accorge che la brama di vita è forte anche negli animali ciechi e menomati? Non pensa che l'impulso di uccidere una creatura vivente per non dover sopportare la sua sofferenza sia una forma di egoismo?

L'idea di ferire le scimmie è intollerabile per me perché so bene che una scimmia ferita, se lasciata a se stessa, soffrirà

6. Allude ad un episodio del *Ramayana*: Sita, sposa del guerriero Rama, viene rapita dal re dei demoni Ravana. Rama riesce a liberarla uccidendo Ravana. Per dimostrare che la propria purezza è intatta, Sita si sottopone ad una serie di prove, dopo le quali è inghiottita dalla terra e riconosciuta come incarnazione della dea Laksmi.

7. La parola *shastra* indica in sanscrito un trattato, soprattutto di argomento religioso.

una lunga morte. Se devo uccidere delle scimmie, preferisco farlo sommariamente che farle morire poco alla volta. Inoltre non comprendo in che modo praticherei l'ahimsa se ferissi le scimmie invece di ucciderle. Cosa diversa sarebbe se creassi un ospedale per scimmie ferite. Concedo che il mutilato ed il cieco mostrano un desiderio di vivere, se hanno qualche speranza di soccorso o sollievo. Ma immaginiamo una creatura cieca, ignorante, priva di fede in Dio, abbandonata in un luogo deserto, al di là di ogni possibilità di aiuto e con una chiara conoscenza della sua condizione, io non riesco a credere che una tale creatura possa desiderare di continuare la sua esistenza. Né sono pronto ad ammettere che abbiamo il dovere di incoraggiare in ogni circostanza la brama di vivere.

Il quarto quesito è il seguente:

> La visione jainista dell'ahimsa si basa sui seguenti tre principi:
>
> "Non importa quali siano le circostanze e quanto grande sia la sofferenza, è impossibile per chiunque rinunciare deliberatamente alla volontà di vivere o desiderare che un altro lo liberi dalla sofferenza. Quindi in nessuna circostanza può essere moralmente giustificato il togliere la vita.
>
> In un mondo pieno di attività che richiedono *himsa*, chi aspira alla salvezza deve impegnarsi nel minor numero possibile di attività.
>
> Vi sono due tipi di violenza – diretta, come quella implicata nell'agricoltura, ed indiretta come quella implicata nel mangiare prodotti agricoli. Poiché nessuno può sfuggire ad entrambe, un seguace dell'ahim-sa deve cercare di evitare la *himsa* diretta.
>
> Le chiedo di esaminare e discutere seriamente e criticamente questi tre principi dell'ahimsa jainistica in *Navajivan*. Mi accorgo che c'è una differenza vitale tra la sua visione dell'ahimsa e quella dei jainisti. Mentre la sua visione dell'ahimsa è basata

sulla filosofia dell'azione, quella dei jainisti è basata su quella della rinuncia all'azione. L'epoca attuale è un'epoca di azione. Se il principio dell'ahimsa è un principio universale ed eterno, non legato al tempo e allo spazio, mi sembra che ci sia un grande bisogno di stimolare la gente a pensare a come il principio dell'ahimsa, che fino ad ora è stato confinato al campo della rinuncia, può operare nell'attuale epoca dell'azione e quale forma può assumere quando applicato in questo nuovo ambiente.

Entro in una discussione su questi principi con la massima riluttanza. Conosco il rischio di queste discussioni, ma non vedo come sottrarmi. Quanto al primo principio, ho già espresso la mia opinione in una parte precedente di questo stesso articolo. È mia ferma convinzione che il principio di aggrapparsi alla vita in ogni circostanza tradisce una certa codardia ed è causa di molta della *himsa* che c'è intorno a noi, e la cieca adesione a questo principio è destinata ad aumentare invece di ridurre la *himsa*. Mi sembra che, se il principio jainistico è realmente come qui enunciato, esso è un ostacolo per il raggiungimento della salvezza. Ad esempio una persona che preghi costantemente per la propria salvezza non vorrebbe mai continuare la propria vita a spese di quella di un altro. Solo una persona immersa nell'ignoranza, incapace di comprendere anche lontanamente cosa significhi la salvezza, può desiderare di continuare a vivere in qualsiasi condizione. La condizione *sine qua non* della salvezza è l'annullamento totale di ogni desiderio. Come osa, dunque, un aspirante alla salvezza essere sordidamente egoista o desiderare di preservare ad ogni costo il suo corpo mortale? Passando dal campo della salvezza a quello della famiglia, del proprio paese, del mondo, dell'umanità, troviamo ancora innumerevoli esempi di uomini e donne che si sono dedicati al servizio della propria famiglia, del proprio paese o del mondo intero, nel pieno disprezzo della loro stessa vita, e

questo ideale del completo sacrificio e dell'abnegazione di sé attualmente viene inculcato in tutto il mondo. Attaccarsi alla vita ad ogni costo mi sembra il massimo dell'egoismo. Nessuno però interpreti quello che ho detto nel senso che si possa tentare di dissuadere il prossimo con la forza da un tale sordido egoismo. Adduco questo argomento solo per mostrare la fallacia della dottrina della volontà di vivere ad ogni costo.

Quanto al secondo principio, non so se può essere descritto come un principio. Comunque sia, per me rappresenta un truismo, e lo approvo di cuore.

Venendo al terzo principio, nella forma in cui è enunciato dal nostro amico, soffre di un grave difetto. La conseguenza più terribile di questo principio mi sembra essere che, se lo accettiamo, allora un seguace dell'ahimsa deve rinunciare all'agricoltura, pur sapendo che non può rinunciare ai frutti dell'agricoltura e che l'agricoltura è una condizione indispensabile per l'esistenza dell'umanità. La sola idea che milioni di contadini debbano restare impigliati nella *himsa* affinché un manipolo di uomini che vivono sulla fatica di questa gente possa praticare l'ahimsa mi sembra indegno ed incompatibile con il dovere supremo dell'ahimsa. Mi sembra che ciò tradisca una scarsa percezione della profondità dell'ahimsa. Consideriamo, ad esempio, a cosa ciò conduce se spinto alle sue logiche conseguenze. Non puoi uccidere un serpente ma, secondo questo principio, puoi lasciare che lo uccida un altro. Non puoi allontanare un ladro con la forza, ma puoi impiegare un'altra persona per farlo al posto tuo. Se vuoi protegge dalla furia di un tiranno la vita di un bambino a te affidato, qualcuno al tuo posto deve sostenere la furia del tiranno. E così tu ti astieni dall'azione diretta nel sacro nome dell'ahimsa! Secondo la mia opinione, ciò non è né religione né ahimsa. Fino a quando non è disposto ad assumersi i rischi e ad affrontare le conseguenze, un uomo non può essere libero dalla paura, e fino a quando non è libero dalla paura è *ipso facto* incapace di praticare l'ahimsa.

Le nostre scritture ci dicono che l'ahimsa vince tutto. Che davanti ad essa, anche le bestie selvatiche perdono la loro ferocia e il più duro dei tiranni perde la sua collera. Per quanto inadeguata ed imperfetta sia stata, la mia pratica della ahimsa mi ha permesso di realizzare la verità di questo principio. Ancora una volta, non posso fare a meno di dubitare che il jainismo approvi il terzo principio dell'ahimsa, così come è stato enunciato da questo amico. Ma anche se la dottrina jainista fosse come l'ha esposta il nostro amico, io non riuscirei ad accettarla comunque.

Giungiamo alla questione della rinuncia *versus* l'azione: io credo nella dottrina della rinuncia, ma ritengo che la rinuncia debba essere cercata attraverso l'azione. È appena il caso di dire che l'azione è il *sine qua non* della vita nel corpo e che la Ruota della Vita non può fare a meno per un solo secondo di qualche forma di azione. In queste circostanze, dunque, rinuncia può significare soltanto distacco o libertà spirituale dall'azione, anche se il corpo è impegnato nell'azione. Così un uomo può impegnarsi nell'agricoltura, nella filatura o in qualsiasi altra attività, purché lo faccia meramente come servizio disinteressato e resti libero dalla macchia dell'egoismo e dell'attaccamento. Per quelli che come me hanno questa visione della rinuncia resta quindi da scoprire per conto proprio fino a che punto il principio dell'ahimsa è compatibile con la vita in un corpo e in che modo può essere applicato alle azioni della vita quotidiana. La vera virtù di un dharma è che è universale, che la sua pratica non è monopolio di pochi, ma dev'essere privilegio di tutti. Credo fermamente che lo scopo della verità e dell'ahimsa sia mondiale. È per questo che provo una gioia ineffabile dedicando la mia vita alle ricerche sulla verità e sull'ahimsa, ed invito gli altri a fare altrettanto.

Young India, 25-10-1928; CWMG, vol. 43, pp. 127-132.

* * *

Ancora sull'Ahimsa

I.

Un corrispondente mi scrive:

> Ho letto il suo articolo "La prova del fuoco" più volte, ma non mi ha soddisfatto. La sua proposta sull'uccisione delle scimmie mi ha colto di sorpresa. Credo che una persona come lei, così immersa nell'ahimsa, non dovrebbe mai allontanarsi dal giusto cammino, nemmeno se cascasse il cielo; ed ora invece dice che potrebbe uccidere delle scimmie per difendere l'Ashram dalle loro incursioni. Forse la mia prima impressione su di lei era sbagliata. Ma non posso descrivere lo schock che la sua proposta sull'uccisione delle scimmie mi ha procurato, e devo anche confessare che mi ha reso pieno di collera verso di lei. Gentilmente, mi aiuta a superare la mia perplessità?

Ho ricevuto diverse altre lettere dello stesso tenore. Temo che la gente abbia nutrito una stima eccessiva nei miei confronti. Questa brava gente sembra pensare che dal momento che sto tentando di analizzare e definire l'ideale dell'ahimsa devo aver conseguito pienamente quell'ideale. Fortunatamente, sembra che le mie opinioni riguardo al vitello ed alle scimmie abbiano mandato in frantumi le loro illusioni. La verità mi è infinitamente più cara dell'"essere un Mahatma", che è solo un peso. La conoscenza dei miei limiti e della mia pochezza mi ha fino ad ora salvato dall'oppressione di "essere un Mahatma". Sono dolorosamente consapevole del fatto che il mio desiderio di continuare a vivere in un corpo implica una costante *himsa*, ed è per questo che sono diventato sempre più indifferente al mio corpo. Ad esempio so bene che respirando io distruggo innumerevoli germi invisibili che fluttuano nell'aria. Ma non posso smettere di respirare. Il

consumo di vegetali comporta *himsa*, ma io non posso farne a meno. Ancora, c'è *himsa* nell'uso degli antisettici, ma non riesco a fare a meno dell'uso di disinfettanti come il kerosene, ecc., per liberarmi delle zanzare e simili. Tollero che i serpenti vengano uccisi nell'Ashram quando è impossibile catturarli e metterli in un luogo sicuro. Ho tollerato anche l'uso del bastone per guidare i buoi nell'Ashram. È quindi senza fine la *himsa* che direttamente e indirettamente commetto. Ed ora mi trovo a confrontarmi con questo problema delle scimmie. Consentitemi di assicurare il lettore che non ho fretta di fare il passo estremo di ucciderle. In effetti, non sono affatto sicuro che mi deciderò ad ucciderle. Gli amici mi stanno aiutando con degli utili suggerimenti, e l'adozione di alcuni di essi potrebbe risolvere almeno temporaneamente le difficoltà senza che si debba provvedere a ucciderle. Ma non posso oggi promettere che non ucciderò le scimmie, anche se dovessero distruggere tutte le coltivazioni dell'Ashram. Se, come risultato di questa mia umile confessione, i miei amici mi considereranno perduto, sarò dispiaciuto, ma nulla mi indurrà a nascondere le mie imperfezioni nella pratica dell'ahimsa. Quello che rivendico è che sto tentando incessantemente di comprendere le implicazioni dei grandi ideali come l'ahimsa, e di praticarli con il pensiero, le parole e le azioni, e non senza un qualche grado di successo, come penso. Ma so di dover fare ancora molta strada in questa direzione. A meno che, quindi, il corrispondente in questione non voglia tollerare le mie imperfezioni, mi spiace di non poter offrirgli la minima consolazione.

II.

Un altro corrispondente scrive:

> Supponiamo che il mio fratello maggiore soffra di una terribile e dolorosa malattia, che i dottori disperino di salvarlo e che io stesso sia di questa

opinione, devo in queste circostanze porre fine alla sua vita?

La mia risposta è negativa. Ho paura che qualcuno dei miei corrispondenti non si sia preso la pena di comprendere il mio articolo. Proponendo i loro quesiti, essi dimenticano che, se certamente ho confrontato il caso di un uomo malato con quello di un vitello malato ed ho suggerito l'uccisione del primo in circostanze esattamente simili, nella pratica è veramente difficile trovare una tale analogia. In primo luogo, dal momento che il corpo umano è molto più maneggevole, è più facile manipolarlo e curarlo; in secondo luogo, avendo ricevuto il dono della parola, l'uomo è il più delle volte nella condizione di esprimere la sua volontà, e così la questione di togliergli la vita senza il suo consenso non rientra nella norma. Non ho mai suggerito, infatti, che è possibile togliere la vita a qualcuno contro la sua volontà senza violare il principio dell'ahimsa. Inoltre, noi non sempre disperiamo della vita di una persona quando è ridotta allo stato comatoso, ed anche quando è finita ogni speranza non necessariamente si smette di aiutarla. Molto spesso è possibile e praticabile rendere servizio a un paziente umano fino alla sua fine. Se dunque ribadisco che il principio enunciato riguardo al vitello si applica ugualmente agli uomini, agli uccelli ed alle altre bestie, mi aspetto che una persona intelligente conosca l'ovvia differenza naturale tra un uomo ed un animale. Per ricapitolare le condizioni che, se soddisfatte *tutte*, possono garantire che una uccisione sia fatta nel rispetto del punto di vista dell'ahimsa:

1. La malattia di cui il paziente soffre deve essere incurabile.
2. Tutte le persone interessate disperano della vita del paziente.
3. Il caso è al di là di ogni possibilità di aiuto o servizio.
4. È impossibile per il paziente in questione esprimere la sua volontà.

Se anche una di queste condizioni non è soddisfatta, non è possibile giustificare il togliere la vita dal punto di vista dell'ahimsa.

III.

Un terzo corrispondente scrive:

> Bene, l'uccisione del vitello è giusta entro questi limiti. Ma non ha considerato che il suo esempio potrebbe dare un appiglio a quelli che indulgono nei sacrifici animali ed in questo modo accentuare la pratica? Non sa che anche coloro che commettono questi atti sostengono che gli animali sacrificati acquistano meriti nella vita futura?

Questo abuso della mia azione è assolutamente possibile ed inevitabile perché a questo mondo ci sono ipocrisia ed ignoranza. Quale crimine nel mondo non è stato commesso nel sacro nome della religione? Quindi bisognerebbe evitare di fare ciò che si considera giusto soltanto perché la propria condotta potrebbe essere fraintesa e mal interpretata dagli altri? Quanto a coloro che praticano sacrifici animali, essi certamente non hanno bisogno dell'autorità del mio esempio, poiché essi professano di basare la loro posizione sugli Shastra. La mia paura tuttavia è che seguendo la mia analogia alcune persone possano di fatto mettersi in testa sommariamente di uccidere coloro che immaginano essere i loro nemici con la scusa che è nell'interesse sia della società che del 'nemico' stesso che quest'ultimo viene ucciso. Ho spesso sentito gente che proponeva questo argomento. A me basta sapere che la mia interpretazione dell'ahimsa non offre nessuna base per un tale argomento, poiché nel secondo caso non si tratta si servire o anticipare la volontà della vittima. Infine, se anche si ammettesse che era nell'interesse dell'animale o del nemico in questione essere sommariamente soppresso, l'atto dovreb-

be essere ancora chiamato *himsa* perché non sarebbe del tutto disinteressato. L'errore è evidente. Ma chi può aiutare coloro che fanno in modo di non vedere e che sono inclini a ingannare sé stessi?

Young India, 1-11-1928; CWMG, vol. 43, pp. 158-161.

* * *

Non ho compiuto alcuna uccisione

Un corrispondente riferisce che in un giornale jainista si scrive di quattro jainisti che hanno visto delle scimmie uccise da Gandhi.

Non ho letto questo giornale jainista. Tuttavia, se dei gentiluomini che mi hanno visto hanno scritto quanto sopra riferito, c'è davvero da rammaricarsene. Di più, è per me motivo di più profondo rammarico se qualcuno crede a questa storia dopo la mia smentita in *Navajivan*. I quattro gentiluomini dovrebbero realizzare che io, che in certe occasioni ho invocato l'uccisione delle scimmie, plausibilmente non dovrei nascondere di averne uccise alcune. Chi può tuttavia chiudere la bocca o fermare la penna di coloro che hanno deciso di parlare o scrivere male degli altri? Ripeto che in nessuna parte dell'Ashram o per conto dell'Ashram sono state uccise, picchiate o ferite delle scimmie.

Non ho dubbi riguardo all'ucciderle o usare altri per ucciderle, perché c'è ancora un rigoroso divieto. Non posso assicurare con la stessa certezza che non siano state ferite, perché per un giorno o due sono stati usati archi e frecce, e si fa ancora uso di catapulte. Appena mi sono accorto che l'uso di arco e frecce avrebbe potuto arrecare serie ferite, il loro uso è cessato, come ho già scritto.

Le catapulte sono ancora usate, ma mi sembra che le scimmie più che altro ci giochino. Nonostante ciò, credo

che talvolta possano certamente causare un ferimento. Non sono a conoscenza tuttavia di un solo caso in cui nell'Ashram una scimmia sia stata ferita come risultato dell'uso di queste armi. Non prevedo nemmeno per il futuro di uccidere delle scimmie. So che ciò comporta violenza.

Perciò devo riflettere ancora molto, prima di indulgere ad un tale estremo atto di violenza, e tenterò tutte le vie possibili per risparmiarmi una tale forma di violenza. Se mai mi succederà nella vita, assicuro che il mondo sicuramente verrà a sapere quando farò uso della violenza.

Young India, 18-11-1928; CWMG, vol. 43, pp. 240-241.

* * *

Lettera a T. K. Srinivasan

T. K. Srinivasan aveva mandato a Gandhi il 21 novembre 1928 la seguente lettera: "Mia sorella di vent'anni, che soffre per un attacco di paralisi, ha subito ogni genere di trattamento da parte di medici specialisti. Nessun medico le ha dato speranza di ripresa... Lei era accanto a me quando stavo leggendo il suo articolo sull'uccisione del vitello dell'Ashram. Con tono implorante mi disse: 'Mi permetti di porre fine alla mia vita?'. Fece un attimo di pausa, e dopo averci ripensato disse: 'Oh, come posso sfuggire al mio karma? Non posso evitarlo; posso solo rimandarlo con la morte. Suppongo dunque che Gandhi abbia sbagliato ad uccidere il vitello'... Le chiedo di riconsiderare la questione in Young India*, poiché ritengo che molti condividano la stessa opinione" La risposta di Gandhi è datata 28 novembre 1928.*

Mio caro Srinivasan,

ho ricevuto la sua lettera. Non intendo trattare la questione nella pagine di *Young India*, poiché sono sicuro che con ogni

probabilità nessuno ha tratto dalle mie parole le conclusioni che, a quanto pare, lei e sua sorella avete tratto. Il caso del porre fine per motivi umanitari alla vita di una creatura si basa interamente sulla supposizione che una tale creatura, appartenente alla specie umana o ad una inferiore purché dotata di coscienza, preferirebbe non continuare a vivere. Ho considerato che questo fosse il caso di quel vitello, nelle circostanze in cui si trovava, e che non fosse possibile in nessun altro modo rendergli servizio. Nel caso di sua sorella, lei e molte altre persone siete a sua disposizione e tutti voi considerate ciò, ed a ragione, un privilegio, perché vi permette di renderle il servizio che volete e di alleviare, anche se di poco, la sua sofferenza. Il suo desiderio momentaneo di porre fine alla sua vita era meramente filantropico, per fare un favore a coloro che la assistono. Ragionando così, lei ha sbagliato. Ciò che ha considerato un fastidio per coloro che la assistono era in realtà per questi ultimi un privilegio. Se lei desidera la morte, coloro che la assistono non devono soddisfare questo suo desiderio, perché questa accondiscendenza equivarrebbe a sottrarsi ad un dovere evidente.

La questione del karma non si pone in nessuno dei due casi. Ciò è stato ripetutamente spiegato nelle pagine di *Young India*. Se volessimo far entrare la legge del karma in queste faccende, dovremmo porre fine a qualsiasi sforzo. Il lavoro della legge del karma è un processo incessante, mentre evidentemente lei e sua sorella supponete che siano state messe in moto certe azioni e che il movimento continui ininterrotto nella stessa direzione senza l'intervento di qualsiasi altra operazione. La verità invece è che ogni attività in natura interferisce costantemente con la legge del karma. Questa interferenza è parte integrante della legge, poiché la legge non è una cosa morta, rigida, inerte, ma una forza potente, sempre viva e sempre crescente.

CWMG, vol. 43, pp. 276-277.

* * *

“Un giovane cuore”

Un lettore che si firma “Un giovane cuore” mi ha mandato una lunga lettera riguardante diversi argomenti. Quest’ansia di mantenere segreto il nome di chi scrive tradisce viltà o mancanza di coraggio morale ma, ahimé, sta rapidamente diventando comune presso di noi. Ciò mal si addice a coloro che aspirano allo swaraj.[8] Vorrei lanciare un appello ai nostri giovani affinché si sbarazzino di questa debolezza morale ed esprimano il proprio pensiero con coraggio e insieme con umiltà e moderazione. Anche se non possono essere sicuri della loro capacità di giudizio e di cortesia, lasciate che esprimano il loro pensiero nel linguaggio che risulta loro naturale. Un vile silenzio non solo non insegnerebbe loro capacità di giudizio e cortesia, ma per giunta li demoralizzerebbe.

Riguardo al vitello

Veniamo ora alle questioni annunciate da “Un giovane cuore” nella sua lettera: la prima riguarda l’episodio infinito del vitello. Dopo aver osservato che è stato un grave errore da parte mia uccidere il vitello, presenta i suoi argomenti che tralascerò perché essi hanno già avuto risposta in *Navajivan*. Quindi riassume:

> In breve, se il povero vitello avesse potuto parlare, l’avrebbe certamente implorata di risparmiargli l’iniezione di veleno e di lasciarlo morire di morte naturale dopo aver esaurito i respiri assegnatigli. Mi sembra che in un eccesso di pietà per l’animale sofferente lei abbia tradito sé stesso cadendo in un grave errore e macchiandosi le mani pure del sangue di un vitello innocente. Sono sicuro che con una ulteriore riflessione la verità della mia osservazione

8. Indipendenza ed autogoverno.

> e la grandezza del suo errore le diventeranno chiare come la luce del giorno. Sarebbe improprio dire altro a chi come lei ha visto la verità faccia a faccia, tuttavia non posso fare a meno di aggiungere che nel caso in cui dovesse rendersi conto del suo errore e, in accordo con la sua natura, confessarlo al mondo, il mondo le sarebbe grato, e si eviterebbero futuri malintesi su questo argomento. Allo stato attuale, la sua azione può essere interpretata male e la colpa di ciò ricadrà sulla sua testa. Prima, dunque, confesserà il suo errore e meglio sarà per lei e per il mondo. Possa Dio concedere a tutti noi la luce e la comprensione!

Lasciatemi subito dire a questo corrispondente ed a tutti coloro che la pensano come lui che non sono nella posizione di avvalermi del loro consiglio. Ma questo posso promette, che nel momento in cui dovessi scoprire di aver sbagliato, lo confesserò in tutta umiltà e farò anche tutta l'ammenda possibile. Lasciatemi anche ammettere che il mio errore, se con il tempo si troverà che è un errore, sarà considerato non lieve, perché in tal caso io, essendo in stato di ignoranza, avrò compiuto un atto irreligioso in nome della religione. Una cosa simile sarà reprensibile in tutti; non meno in me. Io so che nel bene e nel male la mia condotta ha la probabilità di influenzare molti. Ho pienamente il senso della mia responsabilità.

Pur non avendo il minimo desiderio di minimizzare la mia responsabilità in materia, credo che se, nonostante le migliori intenzioni, qualcuno commette un errore, ciò non nuoce realmente al mondo o, in quanto a ciò, ad alcun individuo. Dio salva sempre il mondo dalle conseguenze degli errori non intenzionali degli uomini che vivono nel Suo timore. Quelli che saranno stati sviati dal mio esempio avrebbero preso quella direzione anche se non avessero conosciuto la mia azione. In ultima analisi, infatti, un uomo è guidato

nella sua condotta dai suoi suggerimenti interiori, anche se qualche volta può *sembrare* che lo guidi l'esempio degli altri. Sia come sia, io so che il mondo non ha mai sofferto per i miei errori, poiché questi sono stati tutti dovuti alla mia ignoranza. Credo fermamente che nessuno dei miei errori sia stato volontario. Davvero ciò che all'uno appare come un errore evidente all'altro pare pura saggezza. A ragione Tulsidas dice:

> Anche se non c'è argento nella madreperla né acqua nei raggi del sole, tale è l'illusione dell'argento nella madreperla splendente o quella dell'acqua negli ultimi raggi che nessun potere sulla terra potrebbe scuotere l'uomo ingannato liberandolo dall'illusione.

Dev'essere lo stesso per uomini come me che, forse, sono vittima di una grande allucinazione. Sicuramente, Dio ci perdonerà e il mondo avrà pazienza con noi. La verità si affermerà alla fine.

Riguardo alle scimmie

L'altra questione toccata da "Un giovane cuore" nella sua lettera riguarda le scimmie. Scrive:

> Tutto ciò che voglio dirle riguardo alle scimmie è che lei non dovrebbe, per favore, pensare di ucciderle nemmeno in sogno. Se minacciano le sue colture, può adottare delle misure per impedire che facciano danni, come fanno gli altri contadini, ad esempio lanciando pietre, urlando contro, ecc., ma per l'amor del cielo, non consigli la loro uccisione per poche misure di grano. Sarebbe ingiustificato egoismo tramare una tale distruzione per un guadagno irrisorio. Non ci sono due opinioni su questo argomento: gli

> hindu considereranno sempre la sua azione come *himsa* pura e semplice. È solo in queste occasioni che la propria ahimsa viene messa alla prova. Non è mostruoso privare della vita delle creature amiche per un miserabile piccolo raccolto? Che egoismo e che crudeltà! Come ha mai potuto un suggerimento così ingiusto uscire dalle sue labbra? Con la sua superiore forza bruta può pure uccidere le scimmie, ma si ricordi che un giorno pagherà per questo, e davanti al Grande Trono Bianco le sue sottili argomentazioni non serviranno a niente. Nel nome della pietà, dunque, la supplico umilmente di non insozzare le sue mani con un'azione così crudele.

Mi sorprende che la questione possa ancora adesso essermi posta in questi termini. Ho già ammesso che sarebbe violenza uccidere le scimmie. Ma ciò di cui questi professori di ahimsa non sembrano rendersi conto è che c'è *himsa* anche nel lapidarle o nel torturarle in qualsiasi modo. Restringendo il significato dell'ahimsa al non uccidere in questo paese facciamo posto a indicibili crudeltà, screditiamo il bel nome dell'ahimsa e se continuiamo così preso la nostra nazione perderà il titolo, di cui è orgogliosa, di specialista nell'ahimsa. Ciò che voglio non è soltanto fare a meno di uccidere le scimmie, ma evitare anche di lapidarle e offenderle in qualsiasi modo. È per questo, perché credo nell'ahimsa, che ho invitato i lettori di questo giornale a fornire suggerimenti. Ma invece di aiutarmi, molti lettori hanno risposto solo bombardandomi di critiche rabbiose senza essersi presi il fastidio di leggere i miei articoli, e ancor meno di comprenderli; nemmeno "Un giovane cuore" è riuscito a evitare questa trappola. Posso comprendere una onesta differenza di opinioni, ma che uso è possibile fare di consigli basati su supposizioni assolutamente non giustificate dai miei scritti? [...]

Young India, 2-1-1929; CWMG, vol. 43, pp. 308-310.

Questa è umanità?

I

La Ahmedabad Humanitarian League scrive a Gandhi per chiedere il suo parere sull'intenzione di sopprimere sessanta cani ammalati di rabbia che si trovano nell'edificio del mulino della città di Ahmedabad. Il proprietario del mulino sostiene di aver chiesto un parere a Gandhi e di aver ottenuto la seguente risposta: "Cos'altro si può fare?".

La questione sollevata dalla Humanitarian Society è intricata. Avevo pensato di discutere la questione prima di questo episodio, ma dopo ulteriore riflessione ho abbandonato l'idea. La lettera della Humanitarian Society ora mi costringe e rende doverosa una mia pubblica discussione della questione.

Devo dire che le mie relazioni con il proprietario del mulino sono sempre state buone e, se posso dire così, amichevoli. Egli venne da me, mi espresse la sua pena per aver ordinato la soppressione dei cani e chiese il mio parere. Disse così: "Dopo che il governo, la municipalità e il Mahajan[9] non hanno saputo darmi indicazioni, mi sono deciso a far questo". Io gli diedi la risposta che la lettera della Society mi attribuisce.

Da allora ho pensato alla questione e mi sembra che la mia risposta sia stata del tutto corretta.

Da mortali imperfetti, fallibili quali siamo, non abbiamo altra via che la distruzione dei cani idrofobi. A volte possiamo trovarci di fronte al dovere inevitabile di uccidere un uomo scoperto nell'atto di uccidere delle persone.

Se continuiamo a lasciare indisturbati i cani randagi, ben

9. Amministratore.

presto ci troveremo di fronte al dovere di castrarli o ucciderli. Una terza alternativa potrebbe essere quella di avere uno speciale *pinjrapole* per i cani. Ma è fuori questione. Poiché non possiamo affrontare tutte le bestie randage della città, la proposta di un *pinjrapole* per cani mi sembra chimerica.

Non può esservi divergenza d'opinione sul fatto che l'induismo considera peccato l'uccisione di un essere vivente. Penso che tutte le religioni siano d'accordo con questo principio. Generalmente non è difficile stabilire un principio. Le difficoltà sorgono quando lo si mette in pratica. Un principio è espressione di una perfezione, e poiché esseri imperfetti come noi non possono praticare la perfezione, nella pratica in ogni momento escogitiamo compromessi. Così, l'induismo ha stabilito che uccidere per sacrificio non è *himsa* (violenza). Questa è solo una mezza verità. La violenza è sempre violenza, ed ogni violenza è peccato. Ma ciò che è inevitabile non è *considerato* come un peccato, al punto tale che la scienza della pratica quotidiana ha dichiarato che la violenza implicita nell'uccidere per un sacrificio va considerata non solo ammissibile, ma anche meritoria.

Ma la violenza inevitabile non può essere definita, poiché cambia in base al tempo, al luogo e alla persona. Ciò che è scusabile per uno non è scusabile per un altro. La violenza implicita nel bruciare del carburante o del carbone nel mezzo dell'inverno per riscaldare il corpo può essere inevitabile e, quindi, un dovere per uomini deboli, ma del fuoco acceso senza necessità in piena estate è chiaramente una violenza.

Noi riconosciamo il dovere di uccidere dei microbi per mezzo di disinfettanti. È violenza, e tuttavia è un dovere. Ma non c'è nemmeno bisogno di giungere a tanto. L'aria in una stanza chiusa e buia è piena di piccoli microbi e far entrare luce ed aria, aprendola, significa già distruggerli. Ma è pur sempre un dovere usare il migliore dei disinfettanti – l'aria pura.

Questi esempi possono essere moltiplicati. Il principio che si applica negli esempi citati si applica anche nel caso della

uccisione dei cani idrofobi. Uccidere un cane idrofobo significa commettere la minima quantità di violenza. Un eremita, che vive in una foresta ed è l'incarnazione della compassione, può non uccidere un cane idrofobo, poiché nella sua compassione ha la virtù di renderlo sano. Ma il cittadino, che è responsabile della protezione delle vite che sono affidate alle sue cure e che non possiede le virtù dell'eremita, ma è capace di uccidere un cane idrofobo, si trova di fronte ad un conflitto di doveri. Se uccide un cane, commette un peccato. Se non lo uccide, commette un peccato ancora più grave. Così preferisce commettere il peccato minore e salvarsi da quello più grave.

Io credo di essere pieno di ahimsa-non-violenza. Ahimsa e Verità sono i miei due polmoni. Non posso vivere senza di essi. Ma io vedo in ogni momento, con chiarezza sempre maggiore, l'immenso potere della himsa e la piccolezza dell'uomo. Nemmeno l'abitatore della foresta può essere interamente libero dalla violenza, nonostante la sua compassione senza limiti. Ad ogni respiro compie una certa quantità di violenza. Il corpo stesso è un macello, e quindi la *moksha* e la Beatitudine Eterna consistono nella completa liberazione dal corpo. Pertanto ogni piacere, tranne la gioia della *moksha*, è evanescente, imperfetto.

Stando così le cose, dobbiamo bere, nella vita quotidiana, molti sorsi amari di violenza.

È quindi un vero peccato che la questione dei cani randagi, ecc., assuma proporzioni gigantesche in questa sacra terra dell'ahimsa. È mia ferma convinzione che stiamo diffondendo la *himsa* in nome dell'ahimsa, a causa della nostra profonda ignoranza di quel grande principio. Può essere un peccato uccidere cani idrofobi ed altri animali che sono soggetti a contrarre la rabbia. Ma noi siamo responsabili, il *mahajan* è responsabile, di questo stato di cose. Il *mahajan* non dovrebbe permettere ai cani di vagabondare. È un peccato, dev'essere un peccato nutrire cani randagi, e noi salveremmo numerosi cani se avessimo una legislazione che permettesse

di sparare ai cani randagi. Anche se coloro che danno da mangiare ai cani randagi pagassero una multa per la loro compassione maldiretta saremmo liberi dalla maledizione dei cani randagi.

L'umanità è un nobile atteggiamento dell'anima. Non le basta salvare qualche pesce o qualche cane. Ciò anzi può essere un peccato. Se avessi uno sciame di formiche a casa mia, colui che le alimentasse sarebbe colpevole. Dio ha dato alle formiche i suoi chicchi, ma l'uomo che le nutrisse distruggerebbe me e la mia famiglia. Il *mahajan* può sentirsi al sicuro e credere di aver salvato loro la vita, liberando i cani presso il mio campo, ma avrà commesso il più grande peccato, mettendo in pericolo la mia vita. L'umanità è impossibile senza il pensiero, la discriminazione, la carità, la mancanza di paura, l'umiltà ed una chiara visione. Non è cosa facile camminare sul filo della spada tagliente dell'ahimsa in questo mondo così pieno di *himsa*. La ricchezza non aiuta; la rabbia è nemica dell'ahimsa, e l'orgoglio è un mostro che la divora. In questa stretta e difficile osservanza dell'ahimsa bisogna spesso riconoscere la cosiddetta *himsa* come la forma più vera di ahimsa.

Le cose in questo mondo non sono quel che sembrano e non sembrano quel che realmente sono. O, se sono state viste come sono, sono apparse solo a pochi che si sono perfezionati dopo anni di penitenza. Ma nessuno è stato fino ad ora capace di descrivere la realtà, e nessuno può farlo.

Young India, 21-10-1926; CWMG vol. 36, 389-392.

* * *

II

Quando ho scritto il mio articolo su quest'argomento sapevo che avrei aggiunto un altro problema ai tanti che già ho. Ma non ho potuto evitarlo.

Adesso piovono le lettere rabbiose. Una volta che stavo andando a letto dopo una giornata di duro lavoro, tre amici sono venuti da me, hanno trasgredito la religione dell'ahimsa in nome dell'umanità, e mi hanno impegnato in una discussione su questo. Sono venuti nel nome dell'umanità. Come avrei potuto rifiutare di vederli?

Così li ho incontrati. Uno di loro vidi che tradiva rabbia, amarezza e arroganza. Non mi è sembrato che fosse venuto per risolvere i suoi dubbi. Piuttosto, era venuto per correggermi. Chiunque ha il diritto di farlo, ma chi si assume questa missione dovrebbe conoscere la mia posizione. Ma egli non ne aveva colpa. Questa impazienza che è sintomo di violenza si trova ovunque. In questo caso la violenza mi è risultata penosa perché tradita da un fautore della non-violenza.

Egli si dichiarò jainista. Io ho studiato bene il jainismo. L'ahimsa di questo visitatore era una distorsione della realtà che ho conosciuto nel jainismo. Ma i jainisti non hanno il monopolio dell'ahimsa. Non è la peculiarità esclusiva di nessuna religione. Ogni religione è basata sull'ahimsa, ma la sua applicazione è diversa nelle differenti religioni.

Non credo che i jainisti di oggi pratichino l'ahimsa in qualche modo meglio degli altri. Posso dire questo a causa della mia conoscenza dei jainisti, che è talmente vecchia che molti mi prendono per un jainista. Mahavira [10] era una incarnazione della compassione, o dell'ahimsa. Come vorrei che i suoi seguaci fossero anche seguaci dell'ahimsa!

La protezione delle piccole creature è certo una parte essenziale dell'ahimsa, ma essa non si esaurisce in ciò. L'ahimsa comincia qui. Inoltre protezione non vuol dire sempre semplice astenersi dall'uccidere. La tortura o la partecipazione, diretta o indiretta, alla moltiplicazione non necessaria di ciò che deve morire è *himsa*.

La moltiplicazione dei cani non è necessaria. Un cane ran-

10. Il fondatore del jainismo.

dagio senza padrone è un pericolo per la società, e una frotta di cani randagi mette in pericolo la sua stessa esistenza.

Se vogliamo tenere cani nelle città o nei villaggi in modo decente, non bisogna tollerare nessun cane randagio. Non dobbiamo avere cani randagi, così come non abbiamo bovini randagi. Le società umanitarie dovrebbero trovare una soluzione religiosa per queste questioni.

Ma possiamo prenderci carico individualmente di questi cani idrofobi? E se non possiamo, possiamo avere un *pinjrapole* per loro? Se entrambe queste cose sono impossibili, mi sembra che non ci sia alternativa, al di fuori che ucciderli.

La connivenza, o il tollerare lo *status quo* non è ahimsa, non c'è pensiero o discriminazione in ciò. I cani devono essere uccisi quando sono una minaccia per la società. Considero questo un fatto inevitabile nella vita di un capofamiglia. Aspettare che diventino idrofobi è non avere compassione per loro. Possiamo immaginare cosa i cani vorrebbero, se fosse possibile convocarli in riunione, in base a quello che noi vorremmo nelle stesse circostanze. Noi non sceglieremmo di vivere in qualsiasi circostanza. Il fatto che molti di noi facciano così non è un motivo di merito per noi. Una riunione di uomini saggi non potrebbe mai deliberare che gli uomini possano trattarsi l'un l'altro come trattano i cani idrofobi o randagi. Cosa dovremmo aspettarci da loro, se alcuni esseri ci opprimessero come noi facciamo con i cani? Non preferiremmo morire, piuttosto che essere trattati come cani? Noi offendiamo i cani come categoria, sopportando che siano randagi o vivano di briciole o degli avanzi dei nostri piatti che lanciamo loro, e facendo così danneggiamo anche i nostro vicini.

Ammetto che i cani sofferenti hanno il dovere di vivere, anche a costo della vita di qualcuno. Ma questa religione non è per il capofamiglia che desidera vivere, che procrea, che vuole proteggere la società. Il padrone di casa può praticare la via intermedia di prendersi cura di pochi cani.

I nostri animali domestici di oggi sono gli animali selvatici di ieri. Il bufalo è un animale domestico solo in India. È un peccato addomesticare animali selvatici, nella misura in cui l'uomo lo fa per i suoi propositi egoistici. Se ha addomesticato la mucca ed il bufalo, non lo ha fatto per pietà verso di loro, ma per usarli. Quindi, non deve permettere di vagabondare ad una mucca o a un bufalo. Lo stesso dovere incombe riguardo ai cani. Sono dunque fermamente convinto che, se vogliamo praticare la religione dell'umanità, dobbiamo avere una legge che renda obbligatorio per quanti hanno dei cani sorvegliarli e non consentire loro di vagabondare, e che dichiari passibili di distruzione dopo una certa data tutti i cani randagi.

Se il *mahajan* ha realmente qualche pietà per i cani, dovrebbe prendere possesso di tutti i cani randagi e distribuirli a quanti vogliono tenerli. Mi sembra impossibile proteggere i cani come proteggiamo le mucche.

C'è una vera e propria scienza del mantenimento dei cani che la gente occidentale ha elaborato e perfezionato. Noi dovremmo imparare da essa ed ideare soluzioni al nostro problema. Non è possibile farlo senza pazienza, saggezza e perseveranza.

Fin qui riguardo ai cani. Ma della ahimsa nel suo aspetto completo mi propongo di occuparmi in un'altra occasione.

Young India, 28-10-1926; CWMG, 36, 410-412.

* * *

III

Se anche ammetto la possibilità di aver sbagliato nell'esprimere l'opinione che la distruzione, per ordine di Mr. Ambalal, di sessanta cani era inevitabile, non mi pento di aver espresso tale opinione. I risultati fino ad ora sono stati buoni. Forse ora conosciamo con maggiore chiarezza i nostri doveri verso questi animali. Molto male è stato fatto, in parte per ignoran-

za, in parte per ipocrisia ed in parte per paura dell'opinione pubblica. Tutto ciò ora deve finire.

Ma se vogliamo difendere il bene, occorre che ci sia una chiara comprensione tra me ed i lettori. Ho ricevuto una intera pila di lettere su questo argomento, alcune amichevoli, altre aspre ed altre ancora amare. Sembra che non abbiano compreso il mio atteggiamento riguardo alla distruzione dei cani da parte di Mr. Ambalal. Ho spesso avuto la sfortuna di essere frainteso. In Sud Africa la mia vita fu messa in pericolo per una azione che era quasi del tutto coerente con i principi da me professati ma che, come provato in seguito, era stata avventatamente considerata contraria ad essi.[11] Il cosiddetto "errore hymalaiano" del Bardoli è una memoria recente.[12] Il governo di Bombay gentilmente mi imprigionò a Yeravda e mi risparmiò il problema di scrivere molto per spiegare e chiarire la mia posizione. Ritengo ancora che quella di Bardoli non sia stata una cattiva decisione. Fu, al contrario, un atto della più pura ahimsa ed un inestimabile servizio al paese. Sono altrettanto chiaro riguardo alle mie opinioni sulla presente questione. Ritengo che la mia opinione sia perfettamente in accordo con la mia concezione dell'ahimsa.

I critici, sia quelli amichevoli che quelli ostili, dovrebbero avere pazienza con me. Alcuni dei critici ostili hanno oltrepassato i limiti della decenza. Non hanno fatto alcun tentativo per comprendere la mia posizione. Sembra che non riescano assolutamente a tollerare la mia opinione. Ora, delle due l'una. O loro sono i miei insegnanti, o considerano me tale. In questo secondo caso, dovrebbero essere gentili e

11. Nel febbraio del 1908 Gandhi fu aggredito da Mir Alam ed altri pathani (appartenenti ad etnia indiana di fede musulmana), che disapprovavano i termini del suo accordo con il generale Smuts.

12. Nel 1921 Gandhi promosse nella provincia del Bardoli la disobbedienza civile totale. Dopo l'inizio della campagna di disobbedienza civile un corteo di manifestanti aggredì ed uccise ventitré poliziotti nel villaggio di Chauri Chaura, nel distretto di Gorakhpur. Gandhi ne fu molto scosso e interruppe la disobbedienza civile di massa.

pazienti, avere fiducia in me e riflettere su ciò che scrivo. Nel primo caso, dovrebbero essere indulgenti con me e tentare di ragionare con me più amorevolmente e pazientemente che possono. Io insegno al bambino che è affidato alla mia cura non essendo arrabbiato con lui, ma amandolo, tenendo conto della sua ignoranza e giocando con lui. Io mi aspetto lo stesso amore, la stessa considerazione e lo stesso spirito di lealtà sportiva dai miei insegnanti irosi. Ho espresso la mia opinione riguardo ai cani con le migliori ragioni e come una questione doverosa. Se ho sbagliato, i critici mi insegnino ragionando con me pazientemente e logicamente. La rabbia e gli argomenti irrilevanti non mi convinceranno.

Un gentleman è venuto a farmi visita a tarda ora, l'altra sera. Sapeva che il mio tempo era interamente occupato. Mi impegnò in una discussione, usò un linguaggio duro e aspro e versò fiale d'ira su di me. Io risposi alle sue domande con buon umore e con educazione. Ha pubblicato l'intervista in un opuscolo che sta vendendo. L'ho qui davanti. Ha oltrepassato i limiti della verità, e ovviamente quelli del decoro. Non ha ottenuto il mio permesso di pubblicare l'intervista, né me l'ha mostrata prima della pubblicazione. Può pretendere di insegnarmi qualcosa in questo modo? Chi scherza con la verità taglia le radici dell'ahimsa. Chi è iroso è colpevole di *himsa*. Come può un tale uomo insegnarmi l'ahimsa?

Anche i critici ostili mi rendono un servizio. Mi insegnano ad esaminare me stesso. Mi offrono l'opportunità di vedere se sono libero da reazioni rabbiose. E quando vado alla radice della loro rabbia, non trovo altro che amore. Essi hanno attribuito a me l'ahimsa come la intendono loro. Ora mi trovano ad agire in modo contrario e sono arrabbiati con me. Un tempo mi consideravano un Mahatma ed erano lieti che la mia influenza sulla gente si accordasse con le loro predilezioni. Ora nella loro opinione io sono un *alpatma* (una piccola anima); ora considerano malsana la mia influenza sulla gente e sono addolorati dalla scoperta; e poiché non sanno controllarsi, convertono il dolore in rabbia.

Io non bado a questi scoppi d'ira, poiché mi rendo conto del motivo. Devo provare a ragionare pazientemente con loro, e se loro vogliono aiutarmi nel mio tentativo, chiedo loro di calmare la loro rabbia. Io sono un seguace della verità ed un suo ricercatore. Se mi convinco di aver sbagliato, ammetto il mio errore (amo sempre farlo) e faccio prontamente ammenda. Le scritture dicono che l'errore di un seguace della verità non danneggia mai nessuno. Questo è il segreto glorioso della verità.

Solo una parola ai critici amichevoli: ho conservato le vostre lettere. In genere rispondo individualmente ai miei corrispondenti. Ma questa volta il numero di lettere che ho ricevuto e che sto ancora ricevendo è talmente grande, ed esse sono talmente lunghe, che non ho la possibilità di rispondere individualmente. Temo di non aver tempo nemmeno per dare un segno di averle ricevute. Alcuni dei corrispondenti mi chiedono di pubblicare le loro lettere in *Navajivan*. Spero che non ripetano la richiesta. Cercherò di rispondere come posso agli argomenti rilevanti, e spero che ciò li soddisfi.

Devo chiedere l'indulgenza del lettore per questa necessaria prefazione. Prendo ora qualcuna delle lettere davanti a me.

Un amico dice:

> Ci chiede di non dare da mangiare ai cani randagi. Ma non siamo noi ad invitarli, essi semplicemente arrivano. Come si fa a mandarli via? Ci sarà abbastanza tempo quando saranno troppi. Ma c'è qualche dubbio che dar da mangiare ai cani coltiva l'impulso alla compassione e mandarli via indurisce i nostri cuori? Noi siamo tutti peccatori. Perché non dovremmo praticare le piccole gentilezze che possiamo?

È per questo falso senso della compassione che favoriamo la *himsa* in nome dell'ahimsa. Ma come l'ignoranza non ci

scusa davanti alla legge degli uomini, così essa non ci scusa davanti alla Legge divina.

Ma consentitemi di analizzare l'argomento. Gettiamo un boccone al mendicante che viene alla nostra porta, e pensiamo di aver acquisito qualche merito, mentre in tal modo in realtà lo aggiungiamo al numero dei mendicanti, aggraviamo il male della mendicità, incoraggiamo l'ozio e per questa via promuoviamo l'irreligione. Questo non vuol dire che dobbiamo far morire di fare i mendicanti che davvero hanno bisogno. È dovere della società sostenere il cieco e l'infermo, ma non tutti possono assumersi questo compito. Il capo della società, cioè il *mahajan*, o lo Stato dove è meglio organizzato, devono assumersi questo compito, e chi ha inclinazioni filantropiche deve sottoscrivere i fondi per queste istituzioni. Se il *mahajan* è benintenzionato e saggio, investigherà con cura le condizioni dei mendicanti e proteggerà quelli che lo meritano. Quando ciò non accade, vale a dire quando l'aiuto è indiscriminato, i furfanti si camuffano da mendicanti, si appropriano dei loro benefici e la povertà del paese aumenta.

Così, è un peccato da parte degli individui incaricarsi di dar da mangiare ai mendicanti, e non meno lo è per loro dar da mangiare ai cani randagi. È un falso senso di compassione. È un insulto per il cane che sta morendo di fame lanciargli una briciola. I cani randagi non indicano la civiltà o la compassione della società, al contrario tradiscono l'ignoranza e la letargia dei suoi membri. Gli animali inferiori sono i nostri fratelli. Includo in essi il leone e la tigre. Non sappiamo come vivere con queste bestie carnivore e con questi serpenti velenosi a causa della nostra ignoranza. Quando l'uomo conoscerà meglio sé stesso, impararerà anche ad essere loro amico. Oggi non sa nemmeno come essere amico di un uomo di diversa religione o di un paese straniero.

Il cane è un compagno fedele. Ci sono numerosi esempi della fedeltà di cani e cavalli. Ma questo vuol dire che dobbiamo custodirli e trattarli con rispetto, come facciamo con

i nostri compagni, e non permettere che vadano vagando. L'aggravarsi del male dei cani randagi non deve assolverci dai nostri doveri verso di loro. Ma se consideriamo l'esistenza di cani randagi come una vergogna per noi e, quindi, ci rifiutiamo di dar loro da mangiare, renderemo un vero servizio alla categoria dei cani e li renderemo felici.

Cosa può fare allora un uomo compassionevole per i cani randagi? Deve mandare una parte dei suoi guadagni ad una società per la protezione di questi animali, se ce n'è una. Se una tale società è impossibile – ed io so che è molto difficile, anche se non è impossibile – deve tentare di possedere uno o più cani. Se non può farlo, deve lasciar perdere le sue preoccupazioni per la questione dei cani e indirizzare la sua umanità verso il servizio di altri animali.

"Ma ci sta chiedendo di distruggerli?", è la domanda che fanno altri, con rabbia o amorevolmente. Ora, non ho suggerito la distruzione dei cani come un dovere assoluto. Ho suggerito la distruzione di alcuni cani come un "dovere in situazione di pericolo" ed in alcune circostanze. Quando lo Stato non si prende cura dei cani randagi, quando non lo fa il *mahajan*, e quando uno non è preparato per prendersene cura da sé, allora, se li si considera un pericolo per la società, bisognerebbe ucciderli e liberarli da una morte lenta. Questo è un rimedio amaro, sono d'accordo. Ma è mia intima convinzione che il vero amore e la compassione consistano nel fare così.

I cani in India sono oggi in una condizione difficile quanto quella degli animali decrepiti e degli uomini nelle campagne. È mia ferma convinzione che questa spiacevole situazione è dovuta alla nostra concezione sbagliata dell'ahimsa ed al nostro bisogno di ahimsa. La pratica dell'ahimsa non può avere come risultato l'impotenza, l'impoverimento e la carestia. Se questo è un paese sacro, non dovremmo vedere dilagare in esso l'impoverimento. Da questo stato di cose qualcuno avventato ed impaziente potrebbe trarre la conclusione che l'ahimsa è irreligione. Ma io so che non è sbagliata l'ahimsa,

sono i suoi seguaci che sbagliano.

L'ahimsa è la religione degli kshatriya. Mahavira era uno kshatriya, Buddha era uno kshatriya, Rama e Krishna erano kshatriya, e tutti loro erano seguaci dell'ahimsa. Noi vogliamo propagare l'ahimsa nel loro nome. Ma l'ahimsa oggi è diventata monopolio dei timidi vaisya,[13] ed è per questo che è stata insozzata. L'ahimsa è il limite estremo della clemenza. Ma la clemenza è la qualità del coraggioso. L'ahimsa è impossibile senza la mancanza di paura.

Non possiamo proteggere la mucca, i cani li prendiamo a calci e li tormentiamo con dei bastoni, gli sporgono le costole, e noi non ci vergogniamo di noi stessi, ma leviamo grida quando un cane randagio viene ucciso. Quale delle due cose è meglio – che cinquemila cani vadano vagabondando mezzo affamati, vivendo sulla sporcizia e sugli escrementi e trascinando una miserabile esistenza, o che cinquanta muoiano, lasciando gli altri in una condizione decente? Bisogna ammettere che è sempre un peccato respingere e prendere a calci i cani. Ma è possibile che l'uomo che uccide i cani che non sopporta di vedere torturati in questo modo compia un atto meritorio. Il mero togliere la vita non è sempre himsa, si può dire perfino che qualche volta c'è più *himsa* nel non uccidere. Esamineremo questa posizione in un altro articolo.

Young India, 4-11-1926; CWMG, 36, 425-429.

* * *

IV

Togliere la vita può essere un dovere. Lasciatemi esaminare questa posizione.

Noi distruggiamo tante vite, quante ne sono necessarie per

13. Gli kshatriya sono la seconda casta indiana, quella dei guerrieri. I vaisya sono la terza casta, dei mercanti e dei commercianti.

il sostentamento del nostro corpo. Per alimentarci uccidiamo vite, vegetali ed altre, e per la nostra salute distruggiamo zanzare e simili con l'uso di disinfettanti eccetera, e non pensiamo di essere colpevoli di irreligione, facendo ciò.

Questo per quanto riguarda noi stessi. Ma per aiutare gli altri, per il bene della specie, uccidiamo le bestie carnivore. Quando leoni e tigri infestano i villaggi, gli abitanti considerano un dovere ucciderli o farli uccidere.

Anche l'uccisione di esseri umani può essere necessaria in certi casi. Supponiamo che un uomo sia in preda a furia omicida e se ne vada con una spada nella mano, uccidendo chiunque incontri sulla sua strada, e nessuno osi catturarlo vivo. Chi butterà giù questo pazzo si guadagnerà la gratitudine della comunità e sarà considerato un uomo benevolo.

Dal punto di vista dell'ahimsa è un dovere evidente di ciascuno uccidere un tale uomo. C'è, invero, una eccezione, se così può essere chiamata. Lo yogi che riesce a domare la furia di quest'uomo pericoloso può fare a meno di ucciderlo. Ma qui non ci stiamo occupando di quegli esseri che hanno quasi raggiunto la perfezione; stiamo considerando i doveri degli esseri umani ordinari, che sbagliano.

Ci può essere una differenza di opinione riguardo alla appropriatezza dei miei esempi. Ma se sono inadeguati, se ne possono immaginare facilmente altri. Ciò che intendono mostrare è che evitare di uccidere può non essere un dovere in ogni circostanza.

Il fatto è che ahimsa non significa semplicemente non uccisione. *Himsa* significa causare dolore o sopprimere una vita per rabbia o per uno scopo egoistico, o con l'intenzione di farle del male. Trattenersi dal fare ciò è ahimsa. Il medico che prescrive una medicina amara causa sofferenza, ma non compie *himsa*. Se manca di prescrivere una medicina amara quando è necessaria, manca nei suoi doveri di ahimsa. Il chirurgo che, per paura di causare sofferenza al suo paziente, evita di amputargli un arto in cancrena, è colpevole di himsa. Chi evita di uccidere un assassino che sta per uccidere suo

figlio (quando non può ostacolarlo in altro modo) non conquista alcun merito, ma commette un peccato, non pratica ahimsa ma *himsa*, a causa di un senso vacuo dell'ahimsa.

Esaminiamo ora le radici dell'ahimsa. Essa è il massimo altruismo. Altruismo significa libertà assoluta riguardo al proprio corpo. Un saggio, osservando l'uomo che uccideva innumerevoli creature, grandi e piccole, a causa del suo corpo, fu scioccato dalla sua ignoranza. Ebbe pietà di lui, che dimenticava l'anima immortale chiusa nel corpo mortale e pensava agli effimeri piaceri del corpo piuttosto che alla beatitudine eterna dello spirito. Quindi ne dedusse il dovere del completo autoannullamento. Egli disse che se l'uomo intende realizzare se stesso, vale a dire la verità, può farlo solo distaccandosi completamente dal corpo, cioè facendo in modo che tutti gli altri esseri si sentano al sicuro da lui. Questa è la via dell'ahimsa.

La consapevolezza di questa verità mostra che il peccato di *himsa* non consiste nel semplice togliere la vita, ma nel farlo per beneficio del proprio corpo mortale. Quindi ogni distruzione implicata nel processo di mangiare, bere ecc. è egoistica e, quindi, è *himsa*. L'uomo considera ciò inevitabile, e lo tollera. Ma la distruzione dei corpi delle creature torturate non può essere considerata *himsa*, poiché avviene per la loro stessa pace, né l'inevitabile distruzione causata per proteggere i nostri figli può essere considerata *himsa*.

Questo ragionamento rischia di essere usato in modo molto malizioso, ma ciò non perché il ragionamento è erroneo, ma per via della debolezza inerente all'essere umano, che lo induce a cercare qualsiasi pretesto per ingannare sé stesso e per soddisfare il suo egoismo. Ma questo pericolo non può essere una scusa per non definire la natura dell'ahimsa. Da quanto detto, giungiamo alle seguenti conclusioni:

1. È impossibile sostenere il proprio corpo senza distruggere altri corpi, entro certi limiti.

2. Tutti devono distruggere qualche vita:

(a) per sostenere il proprio corpo;

(b) per proteggere quelli che sono affidati alle loro cure; o

(c) a volte per il bene di coloro cui si toglie la vita.

3. (a) e (b) al punto (2) significano *himsa*, in misura maggiore o minore, (c) non significa *himsa*, e quindi è ahimsa. *Himsa* in (a) e (b) è inevitabile.

4. Una ahimsa progressiva consiste, quindi, nel commettere la *himsa* contenuta in (a) e (b) nella forma più lieve possibile, solo quando è inevitabile, dopo una piena e matura deliberazione ed avendo esaurito tutti i rimedi per evitarla.

La distruzione di cani che ho suggerito va sotto il punto (4), e quindi è possibile ricorrere ad essa solo quando è inevitabile, quando non c'è altro rimedio e dopo una matura deliberazione. Ma io non ho il minimo dubbio che evitare una tale distruzione quando è inevitabile è peggio della distruzione stessa. Se quindi non c'è un dovere assoluto di uccidere i cani, eccetera, diventa un dovere necessario per certe persone in un certo tempo ed in certe circostanze.

Proverò ora a rispondere una ad una alle domande che mi sono state rivolte. Alcuni corrispondenti mi chiedono risposte private, e se non lo faccio minacciano di pubblicare le loro opinioni. È impossibile per me rispondere individualmente ad ogni corrispondente. Mi occuperò qui delle risposte necessarie. Io non ho il diritto né il desidero di fermare chi vuole continuare la controversia su altri giornali. Vorrei però ricordare ai corrispondenti che le minacce e l'impazienza non hanno posto in una discussione seria e religiosa.

Un corrispondente scrive:

> Come può essersi imbattuto nella religione dell'uccidere i cani all'età avanzata di 57 anni? Se ciò è accaduto prima, perché è stato in silenzio così a lungo?

Un uomo proclama una verità solo quando la vede e quando è necessario, non importa se ciò avviene nella sua vecchiaia. Da molto tempo ho riconosciuto il dovere di uc-

cidere questi animali, nei limiti stabiliti sopra, ed in qualche occasione ho agito di conseguenza. In India i villaggi da molto tempo hanno riconosciuto il dovere di uccidere i cani che li invadono. Essi hanno dei cani che spaventano gli invasori e che li uccidono se non scappano. Questi cani da guardia sono mantenuti di proposito per proteggere il villaggio da altri cani eccetera, come anche dai ladri, che attaccano senza paura. I cani sono diventati un tormento soltanto nelle città, ed il miglior rimedio è avere una legge contro i cani randagi. Ciò comporterà la minima uccisione di cani ed assicurerà la protezione dei cittadini.

Un altro corrispondente chiede:

> Si aspetta di poter convincere la gente con argomenti logici in una materia come quella dell'ahimsa?

Il rimprovero contenuto in questa frase non è privo di qualche consistenza. Io non voglio convincere nessuno. Essendo uno studente ed un praticante dell'ahimsa, ho espresso le mie opinioni quando l'occasione lo ha richiesto. Ho l'opinione, basata sull'esperienza, che la logica ed il ragionamento hanno qualche parte, indubbiamente molto piccola, in una discussione religiosa.

Young India, 4-11-1926; CWMG, vol. 36, pp. 449-451.

* * *

V

Un amico scrive una lunga lettera in cui menziona le sue difficoltà e indica cosa il jainismo ha da dire a lui, uno *shrawak*,[14] sull'argomento.

14. Nel jainismo (come spiegato più oltre) *shrawak* è il laico, l'uomo comune che segue i precetti senza rinunciare al mondo.

> Lei dice che se non possiamo prenderci cura individualmente dei cani randagi né abbiamo un *pinjrapole* per essi, l'unica alternativa è ucciderli. Questo significa che ogni cane randagio deve essere ucciso, anche se non ha la rabbia? Non è d'accordo che dobbiamo evitare di molestare gli animali dannosi, uccelli e rettili, fino a quando non giungono a danneggiarci davvero? Perché i cani devono fare eccezione? Che umanità c'è nello sparare a cani innocenti che si trovano a vagabondare? Come può fare una cosa simile chi vuol bene a tutti gli esseri viventi?

Chi scrive non ha compreso cosa volevo dire. Io non suggerisco la distruzione di cani rabbiosi per il loro bene, e ancor meno di innocenti cani randagi. Né ho detto che questi ultimi devono essere uccisi ovunque li si trovi. Ho solo suggerito una legislazione con questa effetto: che, appena fatta la legge, le persone compassionevoli prendano coscienza del problema e trovino misure per la migliore gestione dei cani randagi. Alcuni di essi possono essere adottati, altri possono essere messi in quarantena. Una volta preso, il rimedio varrà una volta per tutte. I cani randagi non cadono giù dal cielo. Sono un segno della pigrizia, dell'indifferenza e dell'ignoranza della società. Quando diventano un flagello, ciò avviene per la nostra ignoranza e mancanza di compassione. Un cane randagio sarà obbligato a darsela a gambe, se nessuno lo alimenterà. Il rimedio che ho suggerito è attuato per il bene dei cani non meno che per quello della società. È dovere di una persona umanitaria non consentire ad alcun essere vivente di vagabondare senza meta. Nell'adempimento di questo dovere, può talvolta essere un suo dovere uccidere qualche cane.

Ecco un'altra domanda:

> Sono d'accordo che devono essere uccisi dall'uo-

mo quando diventano un pericolo per la società. Ma lei dice, “Aspettare che diventino idrofobi non è segno di compassione verso di loro”. Questo vuol dire che ogni cane è potenzialmente idrofobo, e che quindi dev’essere ucciso in via precauzionale. Ho incontrato un amico dell’Ashram che mi ha assicurato che lei non intendeva questo, e che ha suggerito ciò solo come ultima risorsa quando i cani diventano una minaccia. Ciò non è chiaro dal suo articolo. Può chiarirlo?

Il mio precedente articolo e la mia risposta alla prima domanda non lasciano nulla da chiarire. Devo spiegare cosa voglio dire a proposito del fatto che non è possibile attendere che i cani diventino idrofobi. Ogni cane randagio è pericoloso. Il pericolo non è limitato solo alle città e deve essere fermato. Noi non aspettiamo che il serpente ci morda. La rabbia del cane è celata nella sua capacità di mordere. Un amico mi ha mandato le cifre dei casi di idrofobia nell’Ospedale civile di Ahmedabad:

	Casi		Casi
Periodo	In città	Nel distretto	Totale
Gennaio-Dic. ‘25	194	923	1.117
Gennaio-Sett. ‘26	295	695	990

Queste cifre dovrebbero allarmare chiunque abbia interesse per il benessere della comunità, soprattutto le persone umanitarie. Ammetto che è possibile che non siano tutti casi di idrofobia. Ma è difficile dire se un cane ha o non ha la rabbia, e molti corrono all’ospedale in preda alla paura, perché spesso si è scoperto in seguito che il cane era idrofobo. C’è un solo rimedio per liberarli da questa paura, ed è quello di non permettere ai cani di vagabondare.

Io sono stato in Inghilterra quarant’anni fa, quando furono

presi concreti rimedi per estirpare la rabbia. Naturalmente non c'erano cani randagi. Ma anche per quanto riguardava i cani con padroni regolari, fu approvato un ordinamento che decretava che i cani che fossero stati trovati privi di collare con il nome e l'indirizzo del padrone e senza museruola sarebbero stati uccisi. Era dunque necessario ucciderne soltanto pochi. Se qualcuno pensa che gli occidentali sono privi di umanità, si sbaglia di grosso. L'ideale umanitario in occidente è forse meno elevato, ma la loro pratica è molto più profonda della nostra. Noi ci accontentiamo di un ideale elevato e siamo lenti e pigri nel metterlo in pratica. Siamo avvolti da una tenebra profonda, come è evidente dai nostri poveri, dalle mucche e da altri animali. Essi mostrano in modo eloquente la nostra irreligione, più che la nostra religione.

Ecco una terza domanda:

> Lei ha una concezione diversa della religione per gli individui e per la società. Ma perché la religione non può essere la stessa in entrambi i casi? L'ideale dovrebbe essere lo stesso in entrambi i casi. Che sia impossibile realizzarlo è una questione diversa. Almeno nel caso dell'individuo, solo l'occasione può mostrare fino a che punto è riuscito a realizzare il suo ideale. Lei stesso ha detto che il suo ideale è salvare anche un animale crudele a costo della sua stessa vita, ma non ha detto cosa avrebbe realmente fatto se si fosse trovato faccia a faccia con un tale animale. Non c'è alcuna ragione per cui la società non possa ugualmente avere un ideale elevato e lasciare gli individui liberi di praticarlo secondo le loro capacità.

La mia definizione di religione è la stessa per gli individui e la società. L'ideale è sempre lo stesso, ma ho pensato che la pratica fosse diversa nel caso dell'individuo e della società.

A dire il vero, la pratica è diversa per ogni individuo.

Non conosco due uomini che pratichino l'ahimsa con la stessa estensione, anche se la loro definizione di ahimsa è la stessa. L'estensione della pratica nel caso della società è la media delle diverse capacità dei suoi membri. Così, ad esempio, quando una parte della società beve latte e l'altra è fruttariana, la pratica per la società si estende all'uso del latte e della frutta.

Il corrispondente poi illustra le due seguenti dottrine jainiste:

> Il jainismo è basato sulla dottrina del *syadvada* – la molteplicità del reale. A tal proposito si dice: "Nessuna regola assoluta è corretta; sola la regola relativa è la regola corretta". Ciò significa che un atto che può essere descritto come *himsa* in certe circostanze può essere ahimsa in altre circostanze. L'uomo deve sempre usare la sua discriminazione per determinare la sua condotta. Ci sono due generi di jainisti, *sadhu* (monaci) e *shrawak* (laici). Il loro codice di condotta è così definito: il *sadhuu* è sempre non-violento. Non può mangiare per salvare sé stesso, non può cucinare per sé stesso, non può fare nemmeno un passo per un suo scopo – tutta la sua attività è per il bene della comunità e deve essere più innocuo che può. Deve evitare le 42 violazioni stabilite negli Shastra. Il sadhu è descritto come *nirgrantha* – libero da legami. Per quel che ne so, non esiste oggi nessun *sadhu* che possa soddisfare questa definizione.
>
> Lo *shrawak* non deve uccidere o ferire nessun essere vivente, tranne quando è essenziale per sé stesso. È un uomo che vive nel mondo e non può spingere la sua umanità più lontano di tanto. Così, se al *sadhu* spetta una compassione del 20 per cento, allo *shrawak* spetta l'1.25 per cento. Se eccede la misura che a lui spetta, il secondo si avvicina allo

stato di *sadhu*; ma come *schrawak* nulla di più ci si aspetta da lui.

Conosco la fondatezza di questa distinzione. Sono del tutto consapevole che la dottrina jainista non è contraria all'opinione che ho espresso in questi articoli. Se i jainisti accettano l'interpretazione sopra fornita, l'opinione espressa da me se ne può dedurre. Ma, che essi l'accettino o no, io ritengo umilmente che la mia opinione sia capace di essere, come è stata, giustificata indipendentemente.

Young India, 11-11-1926; CWMG, vol. 36, pp. 481-484.

* * *

VI

Un amico mi ha mandato una lunga lettera contenente un certo numero di domande e che solleva un certo numero di difficoltà. Mi ha anche mandato le sue copie di *Navajivan* con molte sue note marginali a questa serie di articoli. A molte delle sue domande si è già dato risposta in queste pagine. Senza riprodurre qui le sue domande restanti, mi propongo soltanto di dare le mie risposte.

Penso di aver considerato l'intera questione in modo del tutto spassionato. Non penso di poter essere accusato di alcuna predilezione per la *himsa* o per le mie personali opinioni sull'argomento. La mia predilezione è tutta per la verità, che cerco attraverso l'ahimsa. Sono convinto che non si possa trovare in nessun altro modo. Per me non si discute se la verità sia il nostro fine o no, né se l'ahimsa sia l'unica via per raggiungerla. Non è possibile che dubiti mai di questi principi fondamentali. Il problema che mi si presenta riguarda la pratica di questi principi. Ogni giorno mi si aprono aspetti nuovi. C'è sempre la possibilità che faccia errori nella pratica dell'ahimsa e, benché io prenda ogni precauzione possibile per evitarli, è possibile che possa sbagliare occasionalmente.

Gli amici, quindi, non mi imputino alcuna parzialità quando non posso essere d'accordo con loro. Credano che sono inconsapevolmente in errore ed abbiano pazienza con me. Procedo ora con le risposte:

1. La questione da affrontare non è cosa sia l'idrofobia e come trattarla.

2. La municipalità o il governo troveranno un rimedio non in accordo con l'ahimsa, ma con quello che ritengono essere l'interesse pubblico. I Mahajan troveranno il giusto rimedio se saranno davvero non-violenti. Il governo non sottoscriverà mai il principio assoluto della non distruzione degli animali (cani nel caso presente). Le municipalità hanno membri che appartengono a diverse fedi e diverse comunità. Non ci si può quindi aspettare che insistano su un rimedio non-violento.

3. Il dovere di trovare un rimedio non-violento è dei Mahajan. È un errore credere che i Mahajan siano irreprensibili o impotenti.

4. Ai fini della discussione, non faccio differenza tra un cane rabbioso ed un uomo che in preda a una furia omicida stia per uccidere qualcuno. La violenza abituale è una malattia. L'uomo abitualmente violento segue la sua carriera omicida solo perché è fuori di sé. Sia il cane idrofobo che l'uomo rabbioso sono degni di pietà. Quando vengono scoperti nell'atto di aggredire qualcuno, diventa un dovere fermare la loro attività. Il dovere è maggiore nel caso di un seguace dell'ahimsa.

5. Non ho mai detto che tutti devono essere padroni di un cane. Quello che ho detto è che in nessun caso i cani devono essere privi di un padrone. Non che i cani con un padrone siano immuni, ma i padroni rispondono di loro, se diventano malati o contraggono la rabbia.

6. I cani randagi, privi di padrone, non sono innocenti come agnellini. Non lo sono mai stati. I cani con un padrone sono generalmente così. Lo scopo della presente controversia

è quello di rendere innocui tutti i cani.

7. Non ho mai proposto di uccidere i cani randagi ovunque vengano trovati. Ho proposto di favorire una legislazione nell'interesse dei cani stessi. Ciò renderebbe vivo il senso del dovere delle persone con inclinazioni umanitarie, ed essi diventerebbero padroni dei cani o cercherebbero qualche altro rimedio, e ciò renderebbe impossibile l'esistenza di cani randagi. Se rifiutiamo l'elemosina al mendicante, non è per farlo morire, ma per insegnargli ad aiutarsi da solo, per renderlo un uomo. Il dovere di uccidere i cani nasce nelle circostanze e con i limiti che ho indicato negli articoli precedenti. Dire che è un peccato uccidere i cani non vale a contraddirmi, perché io non ho mai espresso una opinione contraria.

8. È inutile discutere se la condotta di Mr. Ambalal è stata propria o impropria. Il pubblico non è in pieno possesso dei dettagli dell'incidente. Il problema principale è quello più generale dell'ahimsa, e portare Mr. Ambalal nella discussione significa confondere la questione.

9. Il problema è se, in accordo con il principio dell'ahimsa, può essere doveroso uccidere certi cani in certe circostanze, quando nessun'altra alternativa è possibile. Io propongo che sia così, e ritengo che non possano esservi due opinioni su questo. Ci può essere una differenza su quali particolari circostanze giustifichino un tale atto. La consolazione per un seguace dell'ahimsa sta nel fatto che, da questo punto di vista, tali circostanze non possono che essere rare.

10. Ma vedo una differenza d'opinione che per il momento rimane. Nella lettera che sto esaminando, come in molte altre, vedo che c'è un orrore istintivo per l'uccisione di esseri viventi, in qualunque circostanza. Ad esempio, si è proposta una alternativa nel confinare i cani rabbiosi in un certo luogo e consentire loro di morire lentamente. Ora, la mia idea di compassione rende questa cosa impossibile per me. Non posso sopportare per un solo istante di vedere un cane o, quanto a ciò, qualsiasi altro essere vivente, che soffra la tortura di una lenta morte. Non uccido un essere umano

in questo caso, perché ho molti rimedi promettenti. Devo uccidere un cane in condizioni simili, perché in questo caso sono senza rimedi. Se mio figlio contraesse la rabbia e non vi fosse alcun utile rimedio, considererei un mio dovere togliergli la vita. Il fatalismo ha i suoi limiti. Noi abbandoniamo le cose al Fato quando abbiamo esaurito ogni rimedio. Uno dei rimedi, e l'ultimo per alleviare l'agonia di un bambino torturato, è togliergli la vita.

Ma non voglio insistere su questo punto. Ciò che secondo me è l'impotenza dei seguaci dell'ahimsa è un ostacolo alla vera comprensione di questo dharma. Spero quindi che quelli che non la pensano come me vogliano per il momento sopportarmi.

Fin qui riguardo alla lettera profonda di un amico. Mi occuperò ora di una lettera irosa. La lettera dice:

> Lei è stato fino a tal punto sotto l'influenza occidentale, da aver imparato a pensare che è giusto uccidere gli animali inferiori per il bene dell'uomo. È meglio per lei confessare l'errore e scusarsi con il mondo. Avrebbe dovuto prendere la sua decisione su questo argomento dopo un esame inesausto. Invece, ha preso posizione in modo passionale ed ha screditato sé stesso.

Questa è la frase meno offensiva che ho potuto riprendere da questo tipo di lettere. Non mi sono formato la mia opinione senza averci riflettuto a lungo. Non è una opinione che mi sono formato recentemente. Non è affrettata. Non bisognerebbe permettere al cosiddetto senso di grandezza di aver parte alla formazione delle opinioni, altrimenti non si giunge alla verità.

Non credo che tutto ciò che è occidentale debba essere rifiutato. Ho condannato la società occidentale senza mezzi termini. Lo faccio ancora, ma questo non vuol dire che tutto ciò che è occidentale dev'essere rifiutato. Ho imparato molte

cose dall'occidente e sono grato per questo. Mi considererei sfortunato se i contatti con l'occidente e la sua letteratura non mi avessero influenzato. Ma non penso di dovere la mia opinione sui cani alla mia educazione occidentale o all'influenza occidentale. L'occidente (con l'eccezione di una piccola scuola di pensiero) pensa che non vi sia peccato nell'uccidere gli animali inferiori per ciò che considera beneficio dell'uomo. Esso ha quindi incoraggiato la vivisezione. L'occidente non pensa che sia male commettere violenze di qualsiasi tipo per soddisfare il palato.

Io non approvo queste opinioni. Secondo lo standard occidentale, non è un peccato, ma al contrario è un merito uccidere animali che non sono più utili. Al contrario, io riconosco limiti ad ogni passo. Io considero anche la distruzione di un vegetale come *himsa*. Non è l'insegnamento dell'occidente.

L' *argumentum ad hominem* non ha posto in una discussione sui principi e la loro pratica. Le mie opinioni devono essere considerate per quel che sono, indipendentemente dal fatto che derivino dall'occidente o dall'oriente. L'unica cosa da considerare è se esse sono basate sulla verità o sulla falsità, sulla *himsa* o sull'ahimsa. Io credo fermamente che esse siano basate sulla verità e sull'ahimsa.

Young India, 18-11-1926; CWMG, vol. 37, pp. 20-23.

* * *

VII

Sembra che alcuni dei miei corrispondenti non abbiano realizzato la considerazione fondamentale sottostante al mio suggerimento di distruggere i cani in certe circostanze. Così, ad esempio, non ho dato il suggerimento in spirito puramente utilitaristico. Da una tale azione deriva incidentalmente un utile per la società, ma la considerazione principale è il sollievo della prolungata agonia delle creature, la cui condizio-

ne attuale è per me semplicemente impossibile da tollerare. Negli articoli di questa serie non c'è il minimo suggerimento che l'uomo ha il diritto di disporre degli animali inferiori e che quindi può ucciderli per suo benessere o vantaggio. Uno di quelli che mi scrivono tradisce una strana confusione di pensiero, quando dice che la caratteristica di un'anima esaltata è di restare insensibile alla miseria che gli è intorno. È insensibile, più che esaltato, chi non ha imparato a intenerirsi per la pena altrui, chi non ha imparato a vedere sé stesso negli altri e gli altri in sé stesso. Un desiderio intenso per la felicità degli altri è stato l'origine della scoperta dell'ahimsa. Ed il saggio che è stato l'incarnazione della compassione trovò la gioia della sua anima nel rinunciare al suo benessere fisico e nello smettere di uccidere per il suo piacere la muta creazione a lui inferiore.

Un corrispondente mi ricorda il consiglio datomi da Shri Rajchandra quando lo avvicinai con un dubbio riguardo a cosa avrei dovuto fare se un serpente avesse minacciato di mordermi. Certamente il suo consiglio fu che, piuttosto che uccidere il serpente, avrei dovuto permettergli di uccidermi. Ma il corrispondente dimentica che non sono io l'argomento della presente discussione, ma il benessere della società in generale ed anche degli animali sofferenti. Se avessi avvicinato Raychandbhai chiedendogli se devo o non devo uccidere un serpente che si contorce nell'agonia, e la cui sofferenza non posso alleviare in altro modo, o se devo o non devo uccidere un serpente che minaccia di mordere un bambino affidato alla mia protezione, se non posso in alcun altro modo allontanare il rettile, non so quale risposta avrebbe dato. Per me la risposta è chiara come la luce del sole, e l'ho data.

Un corrispondente studioso mi mette a confronto con alcuni versi di un filosofo jainista e mi chiede se sono d'accordo con la posizione presa in essi. Uno dei versi dice:

Non bisogna uccidere nemmeno le bestie da pre-

> da, nella convinzione che uccidendo una di loro si salva la vita a molti.

Un altro dice:

> Né bisogna ucciderli in virtù del sentimento compassionevole che, se soffrissero più a lungo la vita, potrebbero cadere più a fondo nel peccato.

Il terzo verso dice:

> Né bisogna uccidere le creature sofferenti, presumendo in tal modo di accorciare la loro agonia.

Per me il senso dei versi è chiaro, ed è che una particolare teoria non deve essere in ogni caso la molla di un'azione. Puoi commettere *himsa*, non perché così metti in pratica una delle tue teorie preferite, ma perché sei spinto a farlo da un dovere imperativo. L'attività che giunge spontaneamente incrocia il nostro destino o l'azione senza attaccamento, nelle parole della *Gita*, è il dovere di chi cerca la *moksha*. Io penso che il filosofo jainista dica: confina la tua energia alle attività che vengono incontro al tuo cammino, ma non cercare nuovi campi di attività. Secondo me i versi definiscono l'attitudine mentale del distacco che deve governare la nostra azione nei casi in cui la *himsa* sembra indispensabile ed inevitabile.

Ma io sono arrivato alle mie opinioni attuali indipendentemente da ogni autorità, anche se inizialmente avrei potuto trarle da diverse fonti, e ritengo che siano in perfetto accordo con l'ahimsa, anche se si dovesse dimostrare che sono contrarie all'insegnamento del filosofo.

Young India, 25-11-1926; CWMG, vol. 37, pp. 52-54.

La mucca sacra

La protezione della mucca

Un corrispondente scrive:

> Come la maggior parte degli hindu, sento intuitivamente che la mucca deve essere protetta in ogni caso. Sono stato testimone della scena miserevole di mucche denutrite, nel fiore degli anni, vendute a lotti da mercanti musulmani nelle aree colpite da carestia del Distretto di Ceded.
>
> Sembra che solo le scritture indiane abbiano comandato ai loro seguaci la protezione della mucca. Ho provato a comprenderne la filosofia. Se la mucca venisse protetta per motivi puramente egoistici, per la sua continua utilità, dalla nascita alla morte, la protezione della mucca sarebbe universale, e non limitata soltanto agli hindu, poiché l'uomo per istinto è egoista. Se, d'altro lato, fosse protetta per la sua natura docile e innocente, ci sono altri animali, come la pecora ed il cervo, che ugualmente hanno bisogno della protezione dell'uomo. Quale è allora la virtù speciale della mucca, conosciuta ed utile esclusivamente agli hindu, in ogni caso al di sopra degli altri animali domestici? Se gli hindu, non esclusi i vegetariani e gli ortodossi, sono autorizzati ad uccidere bufali, capre, pecore ecc., per mangiarli o per sacrificio, quale diritto abbiamo di essere infastiditi dai musulmani che uccidono le mucche per sacrificio o per mangiarle?
>
> Non sarebbe l'appello degli hindu ai musulmani a proteggere la mucca più ragionevole ed efficace,

se gli hindu stessi rinunciassero ad uccidere animali per mangiarli o per i sacrifici?

C'è molto da dire in favore dell'argomento adottato dal corrispondente. Ma l'uomo non governa sé stesso con la logica. È un essere complesso; quindi, una molteplicità di considerazioni agiscono su di lui e lo inducono o lo trattengono dal fare le cose. Logicamente parlando, quindi, un hindu che protegge la mucca dovrebbe proteggere ogni animale. Ma considerando tutto, non possiamo cavillare sulla protezione della mucca perché non protegge gli altri animali. La sola questione da considerare, quindi, è se fa bene a proteggere la mucca. E non può sbagliare a farlo, se in generale il non uccidere animali deve essere considerato un dovere per chi crede nell'ahimsa. Ed ogni hindu, e riguardo a questo ogni uomo religioso, deve farlo. Il dovere di non uccidere animali e, quindi, di proteggerli deve essere accettato come un fatto indiscutibile. É un gran merito dell'induismo essersi fatto carico del dovere della protezione della mucca, ed è un pessimo esemplare dell'induismo chi si ferma alla semplice protezione della mucca, mentre può estendere il suo braccio protettivo agli altri animali. La mucca è un semplice simbolo, e la protezione della mucca è il minimo che ci si aspetta da lui. Ma, come ho mostrato nei miei scritti precedenti, egli fallisce anche in questo obbligo elementare.

Il movente che spinge alla protezione della mucca non è "puramente egoistico", anche se indubbiamente vi entra una considerazione egoistica. Se fosse puramente egoistico, la mucca sarebbe uccisa quando non è più possibile sfruttarla, come succede in altri paesi. Gli hindu non uccidono la mucca nemmeno se diventa un peso notevole. Gli innumerevoli *goshala* che sono stati fondati da gente caritatevole per curare mucche invalide è in qualche modo una testimonianza eloquente dello sforzo che è stato fatto in questa direzione. Anche se oggi sono scarse le istituzioni che cercano di raggiungere questo scopo, il fatto non smi-

nuisce il valore del motivo sottostante all'atto.

La filosofia della protezione della mucca è dunque, a mio avviso, sublime. Essa pone immediatamente la creazione animale allo stesso livello dell'uomo, per quanto concerne il diritto alla vita. Ma non fa parte dell'induismo prevenire con la forza la macellazione delle mucche da parte di quelli che non credono nella protezione della mucca. Gli hindu potranno condurre i musulmani ed il resto del mondo al loro stesso modo di pensare solo vivendo la religione dell'ahimsa con la massima pienezza umanamente possibile. Essi devono contare sull'opera del grande principio nelle loro vite, rivolgendo così un effettivo appello al mondo esterno. Non potranno convertire gli altri con la forza delle armi. Potranno farlo senz'altro con la forza dell'ahimsa. Noi realizziamo un poco l'impareggiabile potenza dell'ahimsa quando la impieghiamo a fondo in una attività.

Young India, 11-11-1926; CWMG. Vol. 37, pp. 6-7.

* * *

La protezione degli animali nell'Ashram

Dalla Storia del Satyagraha Ashram*, che Gandhi cominciò a scrivere in prigione il 5 aprile 1932.*

L'ideale nell'Ashram è di fare a meno del latte, poiché si ritiene che il latte degli animali, come la carne, non sia un cibo adatto agli uomini. Per un anno o più nell'Ashram non si è fatto uso di latte o ghee[15] ma, poiché questo regime alimentare risultava inadeguato per la salute sia dei bambini che degli adulti, prima il ghee e poi il latte sono stati aggiunti alla dieta dell'Ashram. Dopo aver fatto questo, divenne chiaro che avremmo dovuto avere del bestiame nell'Ashram.

L'Ashram crede nel *goraksha* (protezione della mucca)

15. Burro chiarificato, molto usato nella cucina indiana.

come dovere religioso. Ma la parola *goraksha* sa di orgoglio. L'uomo è incompetente a 'proteggere' gli animali, perché lui stesso ha bisogno di essere protetto da Dio, che è il Protettore di ogni vita. La parola *goraksha* è stata quindi sostituita dalla parola *goseva* (servizio per la mucca). Ma poiché l'esperimento di fare a meno del latte o del ghee e servire in questo modo le mucche senza alcuna considerazione per sé non ha avuto successo, fu introdotto il bestiame nell'Ashram.

All'inizio abbiamo avuto bufali come mucche e tori, poiché non avevamo ancora realizzato che era nostro dovere tenere solo mucche e tori, con l'esclusione dei bufali. Solo attualmente è diventato chiaro, giorno dopo giorno, che il servizio alla mucca implica il servizio per ogni vita sub-umana. È il primo passo, per andare oltre il quale attualmente non abbiamo le risorse. Del resto la macellazione delle mucche è molto spesso causa della tensione tra musulmani e hindu. L'Ashram ritiene che non sia un dovere degli hindu, né che abbiamo il diritto di sottrarre con la forza una mucca a un musulmano; del resto, ciò non fa che accelerare la macellazione. Gli hindu possono salvare le mucche e la loro prole soltanto compiendo il loro dovere, e ciò è possibile solo rendendo la loro macellazione un atto costoso, che solo pochi possono permettersi. La società hindu non può compiere attualmente questo dovere. Le mucche soffrono di trascuratezza. Il bufalo dà un latte più abbondante e più ricco di quello della mucca, ed allevare un bufalo costa meno che allevare una mucca. Inoltre se un bufalo dà alla luce un vitello, la gente non si preoccupa di quel che ne è di lui, poiché la 'protezione' o il 'servizio' per il bufalo non è un dovere religioso per loro. La società hindu è stata così miope, vile, ignorante ed egoista da trascurare la mucca e da sostituirla con la bufala, danneggiando entrambi. L'interesse della bufala non è di essere allevata, ma di essere libera. Allevare le bufale significa torturare a morte i loro vitelli. Non avviene in tutte le province, ma dove non sono utili per gli scopi agricoli, come ad esempio nel Gujarat, i vitelli dei bufali sono condannati a morte prematura.

In base a queste considerazioni abbiamo fatto a meno dei bufali, ed attualmente l'Ashram continua ad allevare solo mucche e tori. Migliorare le razze, aumentare la quantità ed arricchire la qualità del latte offrendo alimenti diversi, l'arte di conservare il latte e di estrarne il burro più facilmente, metodi meno dolorosi per castrare i vitelli – curiamo tutte queste cose. È ancora in fase sperimentale, ma crediamo che l'allevamento della mucca paga se viene trattata bene e tutti i suoi prodotti sono utilizzati al meglio.

Molti forse non sono consapevoli che un uomo non può permettersi di mantenere semplicemente una mucca, e che la macellazione è inevitabile fino a quando ciò avviene. L'uomo non è così benevolo da morire per salvare la mucca o da permettere che viva a sue spese come un parassita. Il bestiame è attualmente così numeroso che, se fosse tutto ben nutrito, la popolazione umana non avrebbe abbastanza cibo per sé. Dobbiamo quindi mettere alla prova l'affermazione che se la mucca fosse ben allevata sarebbe capace di una produzione maggiore.

Se questa proposizione fosse provata, la società hindu dovrebbe abbandonare alcune superstizioni mascherate da religione. Gli hindu non utilizzano le ossa ecc. delle mucche morte; essi non si preoccupano di quello che accade al bestiame una volta che è morto. Invece di considerare sacra l'occupazione del conciatore, pensano che sia impura. Bestie emaciate sono esportate e macellate in Australia, dove le loro ossa sono trasformate in concime, la loro carne in estratto di carne e la loro pelle in scarpe e stivali. L'estratto di carne, il concime e le scarpe sono poi ri-esportati in India ed usati senza rimorsi.

Questa stupidità porta alla distruzione delle mucche e causa al paese immense perdite economiche. Questa non è religione, ma la sua negazione. Quindi la conceria è stata introdotta nell'Ashram. Nessuno di noi è un esperto conciatore. Non si è trovato alcun conciatore esterno disposto a seguire le regole dell'Ashram. Ma nondimeno la conceria è parte integrante

dell'industria dell'Ashram, ed abbiamo motivo di sperare che si svilupperà e si propagherà come la filatura. La mucca cesserà di essere un peso per il paese solo se le bestie morte saranno pienamente utilizzate. Anche allora non vi sarà alcun profitto. La religione non è mai opposta all'economia, ma è sempre in opposizione al profitto. Se la mucca deve contribuire al suo sostentamento, non bisogna permettere che il bestiame morto sciupi o ingrossi i profitti delle concerie su larga scala. Questo non dev'essere fatto con la forza. Ma la società hindu deve mantenere le mucche, trattarle bene insieme alle loro progenie fino a quando sono in vita, curarle nella vecchiaia ed utilizzare pienamente le loro carcasse quando sono morte. Solo così la mucca può essere salvata, e salvando lei possiamo imparare come salvare il resto della creazione sub-umana. A causa della nostra ignoranza, della nostra pigrizia e del nostro odio, le mucche sono oggi vicine alla distruzione. Come per l'altro bestiame, il meno detto è il meglio.

L'Ashram propone che tutti i *goshala* e *pinjrapole* vengano organizzati religiosamente e scientificamente. Il ricco deve avere i suoi *goshala* ed usare soltanto latte e ghee di mucca. Commerciare in latte dev'essere considerato un peccato, e chi è benestante deve amministrare i pubblici *goshala*, in modo da far convergere entrambi gli scopi. Allora le mucche saranno rapidamente salvate.

L'Ashram attualmente persegue un obiettivo limitato: condurre nell'Ashram un *goshala* modello, allevare buone mucche e manzi, utilizzare pianamente le loro carcasse quando sono morti e in questo modo dimostrare che la protezione della mucca è un proposito economico, formare i lavoratori e provvedere al loro impiego fino a che non hanno completato il loro addestramento. Questo è il lavoro che stiamo facendo attualmente. Ci sono molte difficoltà, ma confidiamo pienamente nel successo.

CWMG, vol. 56, pp. 185-7.

* * *

Le mucche a Mysore

Da una lettera al Comitato per la protezione della mucca di Mysore (città dell'India meridionale, nello stato del Karnataka), in risposta ad un questionario con il quale Gandhi veniva invitato a prendere posizione sulla questione della protezione della mucca.

[...] In materia religiosa sono contrario a qualsiasi interferenza dello Stato, e la questione della mucca in India mescola religione ed economia. Per quanto riguarda l'economia, non ho dubbi che sia preoccupazione di ogni Stato, sia hindu o musulmano, conservare la sua quantità di bestiame. Ma, se ho inteso bene il vostro questionario, la nota di fondo è se può essere giustificata l'interposizione dello Stato tra hindu e musulmani ed il regolamento della macellazione delle mucche solo per scopi che i musulmani considerano religiosi. In India, che io considero la terra tanto degli hindu che vi sono nati quanto di musulmani, cristiani ed altri che vi sono nati, nemmeno uno Stato hindu può proibire la macellazione delle mucche per scopi considerati religiosi da alcuni dei suoi cittadini, senza il consenso della maggioranza informata di tali cittadini, fino a che tale macellazione avviene in privato e senza l'intenzione di provocare o offendere gli hindu. Che la semplice conoscenza di qualsiasi macellazione offenda gli hindu è inevitabile. Sfortunatamente, sappiamo che spesso in India si ricorre alla macellazione delle mucche per sfidare e ferire i sentimenti degli hindu. Ciò dovrebbe essere impedito da ogni Stato che abbia il minimo riguardo per i suoi cittadini. Ma a mio parere il lato economico della questione, se propriamente affrontato, provvede automaticamente al delicato lato religioso. La macellazione delle mucche deve e può essere resa economicamente impossibile, anche se sfortunatamente in tutti i posti nel mondo è l'animale sacro agli hindu che è diventato il più adatto alla macellazione. Per questo fine io propongo le seguenti cose:

(1) Lo Stato dovrebbe acquistare al mercato generale ogni capo di bestiame in vendita, offrendo più di qualsiasi altro acquirente;

(2) In tutte le principali città lo Stato dovrebbe avere delle latterie in grado di assicurare una buona fornitura di latte:

(3) Lo Stato dovrebbe avere delle concerie in cui potranno essere utilizzati la pelle, le ossa ecc. di tutti i bovini morti in suo possesso e dovrebbe fare offerte al mercato libero per acquistare tutti i bovini morti appartenenti a proprietari privati.

(4) Lo Stato dovrebbe avere fattorie modello di bovini e istruire la gente nell'arte di allevare e mantenere i bovini;

(5) Lo Stato dovrebbe fare una generosa provvista...[16]

CWMG, vol. 38, pp. 46-4.

* * *

Ancora sulle mucche a Mysore

Ho ricevuto lettere da parte delle Società per la protezione delle mucche di Mysore, che protestano contro la mia lettera[17] al Comitato per la protezione della mucca di Mysore nominata dallo Stato. La mia lettera era in risposta ad un questionario distribuito da quel Comitato. Gli estratti di questa lettera pubblicati dalla stampa di Madras hanno portato le Società per la protezione della mucca in questione a pensare che io fossi totalmente contrario alla proibizione legale della macellazione delle mucche, in qualsiasi circostanza. Sono stato sorpreso di ricevere queste lettere e mi sono chiesto se, in un momento di distrazione, non ho detto che non dev'esserci alcuna legislazione contro la macellazione delle mucche. Ho chiesto quindi al Comitato per la protezione della mucca una copia della mia lettera, che loro gentilmente mi hanno dato.

16. La lettera è incompleta.
17. Si tratta della lettera precedente.

Poiché la lettera presenta la mia opinione ponderata, poiché il Comitato le ha dato qualche importanza e poiché ha causato incomprensioni nel pubblico di Mysore interessato a questa importante questione, la riproduco interamente di seguito:[18]

Né la discussione con i membri delle diverse Società per la protezione della mucca, né la corrispondenza davanti a me giustificano alcuna alterazione delle opinioni espresse in questa lettera. Il lettore osserverà che in nessun luogo ho detto che non deve esserci alcuna legislazione contro la macellazione delle mucche. Ciò che ho detto è che non deve esserci alcuna legislazione contro la macellazione della mucca *senza il consenso della maggioranza informata dei soggetti* avversamente interessati a ciò. Quindi lo Stato di Mysore sarebbe pienamente giustificato e, anzi, obbligato ad intraprendere una legislazione che proibisca la macellazione delle mucche, se avesse il consenso della maggioranza informata della popolazione musulmana. I membri delle Società per la protezione della mucca che mi hanno incontrato, mi hanno assicurato che le relazioni tra hindu e musulmani a Mysore erano cordiali, e che una maggioranza di musulmani a Mysore era a favore di una legislazione proibitiva non meno degli hindu, ed io sono stato felice di avere da loro l'assicurazione che molti europei, soprattutto missionari, erano favorevoli a tale proibizione. Per quanto riguarda quindi la questione della legislazione a Mysore, se le dichiarazioni che mi sono state rese sono corrette, c'è il via libera per una proibizione per legge. Ma lasciatemi ripetere quello che ho rilevato nella mia lettera, e che ho enfatizzato così spesso in queste colonne, vale da dire che la proibizione per legge è la parte più piccola di qualsiasi programma per la protezione della mucca. La tendenza delle lettere che ho ricevuto e l'attività di molte Società per la protezione della mucca mostrano però che esse sarebbero soddisfatte dalla

18. Si veda il testo precedente.

semplice proibizione per legge. Vorrei mettere in guardia tutte queste Società dal giocarsi tutto sulle leggi. Ne abbiamo fin troppe, in questo paese oppresso dalla leggi. Sembra che la gente creda che, una volta che è stata approvata una legge contro un male, quel male cesserà senza nessun altro sforzo. Non c'è autoinganno maggiore. La legislazione è rivolta ed è efficace contro una piccola minoranza ignorante e male intenzionata; ma nessuna legislazione che sia avversata da una pubblica opinione informata ed organizzata, o da una minoranza fanatica sotto la copertura della religione, può avere successo. Più studio la questione della protezione della mucca, più mi convinco che la protezione della mucca e dei vitelli si potrà raggiungere solo con un continuo e prolungato sforzo costruttivo lungo le linee che ho suggerito. Può esserci e forse c'è spazio per integrare o rettificare il programma costruttivo tratteggiato da me, ma non c'è modo di dubitare dell'assoluta necessità di un ampio programma costruttivo, se vogliamo salvare dalla distruzione i bovini in India. E la salvaguardia dei bovini significa in realtà un passo verso la salvaguardia di milioni di uomini e donne che in India si sono ridotti alle condizioni del loro bestiame. Indubbiamente in questa come in tante altre materie gli Stati Indiani possono dare l'esempio al resto dell'India. Tra questi Stati, probabilmente, non ce n'è uno più adatto o capace di cominciare bene di Mysore. Da ciò che mi è stato riferito, risulta che ci sono un principe popolare, una opinione pubblica illuminata, nessuna questione hindu-musulmana, un Dewan[19] comprensivo. Mysore ha anche l'Istituto per il latte e la zootecnia, e Mr. William Smith, l'esperto imperiale di latte, si trova a Bangalore. Lo Stato ha quindi tutto il necessario per sviluppare una politica costruttiva. Si aggiunga il fatto che la natura ha dotato Mysore di un clima magnifico. Il titolo che un re hindu ama di più è quello di

19. Il Dewan è il governatore di uno Stato indiano.

difensore della mucca e del brahmino. La mucca non indica semplicemente l'animale che dà il latte e innumerevoli altre cose all'India, ma anche gli indifesi, l'oppresso e il povero. I brahmini indicano i rappresentanti della conoscenza divina e dell'esperienza. Ma oggi, ahimé! i principi indiani sono impotenti e in qualche caso anche indifferenti, se non riluttanti, ad assicurare questa piena protezione. A meno che gli Stati e la gente non cooperino per controllare e regolare l'allevamento dei bovini, la produzione della provvista di latte e l'uso dei bovini morti per il bene del popolo intero, i bovini in India saranno allevati solo per morire in modo innaturale tra le mani del macellaio, malgrado qualsiasi legge che si possa approvare contro la macellazione della mucca. L'ignoranza della Legge della Natura non sarà accettata come scusa, quando uomini e donne indiani compariranno davanti al Trono del Giudizio.

Sono stato sconvolto quando ho appreso dai membri della Società per la protezione della mucca che nei giardini dello Stato è stata data agli animali carne macellata a Bangalore o a Mysore, che la carne era più conveniente di qualsiasi altro cibo, e che gli *Adi Karnataka,*[20] che dicono di essere e sono riconosciuti come hindu e che conoscono il *Ramayana* ed il *Mahabharata* come gli altri hindu, sono dediti all'alimentazione carnea. Se tutto ciò è vero, la colpa è chiaramente degli hindu che occupano una migliore posizione sociale. Se gli *Adi Karnataka* non rispettano la santità della mucca, è perché non la conoscono nel modo migliore. Ma cosa bisogna dire degli hindu che hanno trascurato in modo così criminale i loro compagni, al punto da omettere di informarli di una fondamentale verità dell'Induismo?

Young India, 7-7-1927; CWMG, vol. 39, pp. 177-179.

* * *

20. Sono chiamati così i dalit (intoccabili) nello stato meridionale del Karnataka.

È stato motivo di sofferenza per me riprendere il fardello della protezione della mucca nell'ultimo anno della mia vita. Ma non bisogna affliggersi quando tali fardelli non sono richiesti, ma sono loro a cercarci irresistibilmente. Così è accaduto a me con la protezione della mucca.

Recentemente a Ghatkopar, Bombay, ho avuto occasione di visitare l'istituto della società umanitaria, abilmente amministrato dal suo segretario Sjt. Nagindas. Ora sta conducendo un esperimento con le latterie, con lo scopo lodevole di rimpiazzare le latterie private di Bombay, male amministrate e malsane, che sono situate nel cuore della città, in cui non c'è terreno per il movimento dei bovini, ed in cui i migliori bovini sono prematuramente consegnati alla lama del macellaio.

Ma, benché l'istituto sia abilmente amministrato, vi sono alcuni difetti che ho posto all'attenzione della Società, su suo invito. Incidentalmente, mi azzardo a stabilire le condizioni della protezione della mucca, che vale la pena di ripetere:

1. Ognuno di questi istituti deve essere situato all'aperto, dove è possibile avere molto spazio, vale a dire migliaia di acri di terreno libero in cui far crescere il foraggio e permettere ai bovini di muoversi. Se avessi l'amministrazione di tutti i *goshala*, venderei la maggior parte di quelli attuali con notevole profitto e comprerei terreni adatti nelle vicinanze, tranne dove i luoghi esistenti siano necessari come semplici magazzini;

2. Ogni *goshala* dev'essere convertito in una latteria ed in una conceria modello. Ogni capo di bovino morto deve essere trattenuto e trattato scientificamente, e la pelle, le ossa, le viscere ecc. devono essere usati nel modo migliore. Considererei la pelle di bovini morti sacra ed usabile, a differenza della pelle e delle altre parti dei bovini macellati, che devono essere considerati inadatti all'uso umano o almeno degli hindu.

3. In molti *goshala* l'urina e lo sterco sono buttati via. Considero ciò uno spreco crimimale.

4. Tutti i *goshala* dovrebbero essere amministrati sotto supervisione e guida scientifica.

5. Amministrato propriamente, ogni *goshala* deve e può essere autosufficiente, usando le donazioni per estendersi. Lo scopo non è quello di dare a questi istituzioni preoccupazioni legate al profitto, dal momento che ogni profitto viene impiegato per acquistare bovini mutilati e invalidi e comprare al mercato libero *tutti* i bovini destinati al macello.

6. Realizzare ciò è impossibile se i *goshala* hanno bufali, capre ecc. Per quanto posso vedere, anche se vorrei che fosse diversamente, capre e pecore non si salveranno dal coltello del macellaio prima che l'India intera diventi vegetariana. Il bufalo potrà essere salvato se non insisteremo sul latte di bufala e lo eviteremo religiosamente, preferendo il latte di mucca. A Bombay ed in altri luoghi c'è la pratica di bere latte di bufala *al posto* di quello di mucca. I medici dichiarano all'unanimità che il latte di mucca è superiore al latte di bufala per la salute, ed è opinione degli esperti che il latte di mucca può diventare, con una gestione assennata, molto più ricco di quello attuale. Io ritengo che sia impossibile salvare sia il bufalo che la mucca. La mucca può essere salvata solo se si rinuncia ad allevare i bufali. Il bufalo non può essere usato nell'agricoltura su vasta scala. È possibile salvare i capi esistenti, se rinunciamo ad allevarne altri. Non fa parte della religione allevare bufali o le mucche. Li alleviamo per il nostro uso personale. È una crudeltà tanto verso le mucche quanto verso i bufali allevare questi ultimi. Gli umanitari dovrebbero sapere che attualmente i pastori hindu uccidono senza pietà i giovani bufali maschi, poiché non possono trarne alcun vantaggio. Per salvare la mucca ed i vitelli – e solo questa è una proposta fattibile – gli hindu dovranno rinunciare ai profitti derivanti dal commercio delle mucche e dei loro prodotti, ma mai al resto. Per essere vera, la religione deve soddisfare ciò che si potrebbe

chiamare economia umanitaria, cioè quella in cui le entrate e le uscite si bilanciano reciprocamente. Il raggiungimento di una tale economia è possibile solo relativamente alla mucca, e solo con l'assistenza, per qualche anno, di donazioni da parte di pii hindu. Bisogna ricordare che questo grande tentativo umanitario è fatto a dispetto di un mondo che mangia carne. Fino a quando il mondo non si convertirà in maggioranza al vegetarianesimo, non è possibile fare alcun passo avanti oltre i limiti che ho cercato di descrivere. Avere successo entro questi limiti significa aprire la via a sforzi ulteriori delle future generazioni. Oltrepassare questi limiti significa consegnare per sempre la mucca al macello, insieme al bufalo e ad altri animali.

Se sono saggiamente religiosi, gli hindu e le società umanitarie responsabili dei *goshala* e dei *pinjrapole* terranno a mente le precedenti condizioni della protezione della mucca, e procederanno immediatamente a metterle in pratica.

Young India, 31-3-1927; CWMG, 38, 241-243.

* * *

Il problema delle concerie

La parola concerie indica i negozi e le aziende dei *Chamars.*[21] Un corrispondente ci informa che molte di queste imprese stanno sorgendo al giorno d'oggi nel nostro paese. Egli aggiunge che non è desiderabile che le imprese commerciali indiane si sviluppino in questa direzione, poiché ciò comporta la distruzione della nostra ricchezza di bestiame.

Dicendo questo, il corrispondente ha avuto la bontà di sollevare il problema della compassione verso gli animali. Noi non crediamo che le concerie implichino più distruzione. Non c'è ragione di credere che un aumento del numero delle concerie

21. Comunità di conciatori.

significhi la distruzione in gran quantità del bestiame. Dal nostro punto di vista, l'uso di cuoio proveniente da animali morti di morte naturale non è peccato. La professione dei *Chamars* è essenziale. L'uomo non può fare a meno delle scarpe. In agricoltura, il cuoio è necessario in ogni momento. Innumerevoli recipienti per raccogliere l'acqua sono fatti di cuoio. Questa occupazione fa guadagnare migliaia di persone.

Attualmente questa occupazione è nelle mani di *Chamars* e *Mochis*.[22] Dovremmo fare in modo che non passi alle imprese, lasciando morire di fame questa gente.

Se non prendiamo coscienza per tempo, il risultato sarà quello che temiamo. Non abbiamo mai avuto cura degli interessi dei nostri artigiani. Considerandoli dipendenti da altre classi, li abbiamo disprezzati e danneggiato il paese. Noi abbiamo considerato inferiori i lavori specializzati ed abbiamo esaltato il lavoro d'ufficio, e così abbiamo fatto entrare la schiavitù in mezzo a noi. Abbiamo considerato inferiori a noi muratori, calzolai, carpentieri, fabbri e barbieri, e li abbiamo repressi. Abbiamo allontanato dal loro mestiere e dalle loro case ogni cortesia, ogni apprendimento, ogni decenza, ogni cultura. Come risultato, la loro vita è diventata tediosa e loro stessi hanno una scarsa opinione di sé. Se ricevessero una educazione scolastica, abbandonerebbero la loro professione; il sarto non vorrebbe avere più nulla a che fare con l'ago, il tessitore imprecherebbe contro il telaio, e quanto all'addetto alle pulizie, è mai possibile che dopo essere stato istruito pulisca le latrine? Se non avessimo disprezzato le professioni che richiedono l'uso delle mani e dei piedi, non saremmo caduti in questo stato infelice, ed i laureati non si vergognerebbero di lavorare anche come addetti alle pulizie.

Anche riguardo alla compassione verso gli animali abbiamo strane idee. La compassione deve cominciare con la nostra specie, vale a dire con l'umanità. È necessario, naturalmen-

22. Comunità di calzolai.

te, avere compassione verso gli animali, ma è ugualmente necessario averla verso gli esseri umani; dobbiamo inoltre ricordarci di non farci ingannare da qualunque cosa venga detta sotto il pretesto della compassione verso gli animali. Non c'è giustizia o verità nel definire "scuoiare un animale vivo" l'uso della pelle di animali morti.

Navajivan, 2-11-1919; CWMG, vol. 19, pp. 105-6.

Il vegetarianesimo

Le basi morali del vegetarianesimo

Discorso alla riunione della London Vegetarian Society di Londra del 20 novembre 1931.

Non occorre che vi dica quanto piacere mi ha fatto l'invito ad essere presente a questa riunione, quando l'ho ricevuto, perché mi ha fatto rivivere vecchie memorie ed il ricordo di piacevoli amicizie avute con dei vegetariani. Sono particolarmente onorato di trovare alla mia destra il signor Henry Salt. È stato il libro del signor Salt, *A Plea for Vegetarianism*, che mi ha mostrato perché, al di là dell'abitudine ereditaria e l'aderenza ad un voto amministratomi da mia madre, era giusto essere vegetariano. Mi ha mostrato perché è un dovere incombente sui vegetariani quello di non vivere a spese dei nostri amici animali. È quindi, per me, motivo di ulteriore piacere trovare il signor Salt in mezzo a noi.

Non mi propongo di impiegare il vostro tempo esponendovi le mie varie esperienze con il vegetarianesimo, né voglio dirvi qualcosa della grande difficoltà che ho dovuto affrontare a Londra per restare fedele al vegetarianesimo, ma vorrei condividere con voi alcuni dei pensieri che si sono sviluppati in me riguardo al vegetarianesimo. Quarant'anni fa ero solito frequentare liberamente i vegetariani. A quel tempo difficilmente si sarebbe trovato a Londra un ristorante vegetariano che io non avessi visitato. Oltre alla curiosità, consideravo un mio dovere, per studiare la possibilità di ristoranti vegetariani a Londra, di visitare ciascuno di essi. Come è naturale, quindi, ebbi stretti contatti con molti vegetariani. A tavola la conversazione in gran parte verteva su cibo e malattia. Trovai inoltre che i vegetariani che lottavano per restare fedeli al

loro vegetarianesimo lo consideravano difficile dal punto di vista della salute. Non so se oggi avete questi dibattiti, ma a quei tempi ero solito assistere a dibattiti tra vegetariani e vegetariani e tra vegetariani e non vegetariani. Ricordo uno di questi dibattiti, tra il dottor Densmore e il fu dottore T. R. Allison. Allora i vegetariani avevano l'abitudine di non parlare di niente tranne il cibo e tranne le malattie. Credo che sia il modo peggiore di occuparsi della cosa. Noto inoltre che sono queste persone che diventano vegetariane perché soffrono di questo o quel disturbo – vale a dire da un punto di vista puramente salutare – che il più delle volte cambiano idea. Ho scoperto che per essere fermo nel suo vegetarianesimo un uomo ha bisogno di una base morale.

Per me questa è stata una grande scoperta nella ricerca della verità. Da giovane, nel corso dei miei esperimenti, ho capito che una base egoistica non serve allo scopo di far progredire l'uomo lungo la via dell'evoluzione. Ciò di cui c'è bisogno è uno scopo altruistico. Ho visto inoltre che la salute non era affatto monopolio dei vegetariani. Ho trovato molte persone senza pregiudizi in un senso o nell'altro, e ho constatato che i non vegetariani erano in grado di mostrare, generalmente parlando, una buona salute. Ho trovato anche molti vegetariani per i quali diventava impossibile restare vegetariani perché avevano fatto del cibo un feticcio, e perché pensavano che diventando vegetariani avrebbero potuto mangiare a volontà lenticchie, fagioli e formaggio. Naturalmente questa gente non avrebbe potuto mantenersi in salute. Facendo queste osservazioni, ho concluso che un uomo dovrebbe mangiare con parsimonia e digiunare di tanto in tanto. Nessun uomo o donna mangia realmente con parsimonia, limitandosi a mangiare la quantità di cibo di cui il corpo ha bisogno e nulla di più. Cadiamo facilmente preda delle tentazioni del palato e, quindi, quando una cosa ha un gusto squisito non ci preoccupiamo di prenderne un pezzetto o due di più. Ma non è possibile mantenere la salute in queste circostanze. Quindi ho scoperto che per mantenere la salute non importa

cosa mangi, ma è necessario ridurre la quantità dei cibi ed il numero dei pasti. Diventa moderato: erra per difetto, più che per eccesso. Quando invito i miei amici a dividere i loro pasti con me non li forzo mai a prendere qualcosa, tranne ciò che richiedono. Al contrario, dico loro di non prendere una cosa se non la vogliono.

Ciò su cui voglio richiamare la vostra attenzione è che i vegetariani devono essere tolleranti se desiderano convertire gli altri al vegetarianesimo. Adottiamo una certa umiltà. Dovremmo fare appello al senso morale della gente che non è d'accordo con noi. Se un vegetariano si ammalasse ed un medico gli prescrivesse del brodo di carne, io non lo definirei un vegetariano. Un vegetariano è fatto di una stoffa rigorosa. Perché? Perché è per l'edificazione dello spirito, e non della carne. L'uomo è più della carne. È lo spirito dell'uomo che ci interessa. Quindi i vegetariani devono avere questo fondamento morale – perché un uomo non nasce come animale carnivoro, ma per vivere dei frutti e delle erbe della terra. So che siamo tutti destinati a sbagliare. Non berrei più latte, se potessi, ma non posso. Ho fatto l'esperimento innumerevoli volte, ma non ho potuto, dopo una malattia seria, riprendermi senza tornare a bere latte. Questa è stata la tragedia della mia vita. Ma la base del mio vegetarianesimo non è fisica, bensì morale. Se qualcuno mi dicesse che morirei se non bevessi brodo di manzo o montone, persino sotto prescrizione medica, preferirei morire. Questa è la base del mio vegetarianesimo. Mi piacerebbe pensare che tutti quelli che si dicono vegetariani hanno queste basi. Migliaia di mangiatori di carne hanno cambiato alimentazione. Ci dev'essere una ragione ben precisa per operare questo cambiamento nelle nostre vite, per adottare abitudini e costumi diversi da quelli della nostra società, anche se a volte questo cambiamento può offendere quelli che ci sono più vicini e più cari. Non dovete sacrificare un principio morale per il mondo. Quindi l'unica base per avere una società vegetariana e proclamare un principio vegetariano è, e deve essere,

morale. Non vi dico che, come constato girando il mondo, i vegetariani nel complesso godono una salute migliore di quelli che mangiano carne. Io appartengo ad un paese che è prevalentemente vegetariano per abitudine o necessità, e quindi non posso attestare che esso mostra una maggiore resistenza, un coraggio maggiore o una maggiore immunità alle malattie, poiché si tratta di una cosa particolare, personale. Esso richiede obbedienza, ed una obbedienza scrupolosa, a tutte le leggi dell'igiene.

Penso quindi che i vegetariani non debbano enfatizzare le conseguenze fisiche del vegetarianesimo, ma esplorare quelle morali. Se non abbiamo dimenticato di avere molte cose in comune con le bestie, non abbiamo realizzato a sufficienza che ci sono certe cose che ci differenziano dalle bestie. Naturalmente sono vegetariani anche la mucca e il toro – e sono anche vegetariani migliori di noi – ma è qualcosa di più alto che ci chiama al vegetarianesimo. Di conseguenza ho pensato che durante i pochi minuti in cui mi sono concesso il privilegio di parlarvi avrei dovuto dar risalto alla base morale del vegetarianesimo. Devo dire di aver provato con la mia esperienza e con l'esperienza di migliaia di amici e compagni che dà soddisfazione, per quanto riguarda il vegetarianesimo, la base morale scelta per sostenerlo.

In conclusione vi ringrazio di essere venuti e di avermi dato la possibilità di incontrarmi faccia a faccia con dei vegetariani. Non posso dire di avervi incontrato quaranta o quarantadue anni fa. Suppongo che le facce della London Vegetarian Society siano cambiate. Ci sono pochi membri che, come il signor Salt, possono vantare un legame con la Società esteso per quarant'anni. Per finire vorrei che mi faceste tutte le domande che volete, perché sono a vostra disposizione per qualche minuto.

Viene chiesto a Gandhi di spiegare perché limita la sua dieta giornaliera a soli cinque alimenti, e risponde:

Ciò non è in connessione con il vegetarianesimo... Vi sono altre ragioni. Io sono stato un bambino viziato. Ho poi acquisito tanta notorietà, che quando venivo invitato da amici, questi mi ponevano davanti ampie pietanze. Ho detto loro che sono venuto per servire, e personalmente preferirei deperire poco a poco piuttosto che farmi viziare in questo modo. Così, limitandomi a cinque alimenti, raggiungo un doppio scopo. E finisco di mangiare prima del tramonto. Ciò mi ha salvato da molte trappole. Vi sono molte scoperte riguardo a questo, in relazione alle sue ragioni salutari. I dietisti dicono che stiamo sempre più semplificando la nostra dieta, e che chi vuole vivere in salute deve mangiare una cosa alla volta ed evitare combinazioni nocive. Io preferisco il processo dell'esclusione a quello dell'inclusione, perché non si trovano due medici che siano della stessa opinione.

Penso quindi che la limitazione a cinque alimenti mi abbia aiutato moralmente e materialmente – materialmente perché in un paese povero come l'India non è sempre possibile procurarsi latte di capra, e non è facile produrre frutta ed uva. Io vado a visitare la povera gente, e se chiedessi uva di serra mi caccerebbero via. La mia limitazione a cinque alimenti serve anche la legge dell'economia.

Harijan, 20-2-1949; CWMG, vol. 54, pp. 188-191.

* * *

Anche nel vegetarianesimo c'è violenza

[...] Se sfruttiamo tutte le nostre risorse, sono sicuro che possiamo competere con i paesi più ricchi del mondo, come è stato, suppongo, in passato. Possiamo ripetere il fenomeno se la smettiamo di essere inattivi ed impieghiamo con profitto le ore oziose di milioni di persone. Ciò di cui abbiamo bisogno è essere industriosi, non come una macchina, ma come un'ape operosa. Sa che ora sto cercando di diffondere quello che chiamo "miele innocente"?

D. Cos'è?

R. Miele prodotto scientificamente da apicoltori con preparazione scientifica. Essi allevano le api e fanno loro raccogliere il miele senza ucciderle. È per questo che lo chiamo "miele innocente". Si tratta di una industria con grandi possibilità di espansione.

D. Ma può definirlo assolutamente non-violento? Le api vengono derubate del loro miele, come i vitelli del loro latte.

R. Ha ragione, ma il mondo non è interamente governato dalla logica. La vita stessa include qualche tipo di violenza, e noi dobbiamo scegliere la via della violenza minore. C'è violenza anche nel vegetarianesimo, non è vero? Così, se voglio del miele, devo essere amico dell'ape e prendere tanto miele quanto vuole darmene. Inoltre nell'allevamento scientifico l'ape non è mai privata del tutto del miele.

Harijan, 28-9-1934; CWMG, vol. 65, p. 8.

Da una lettera a Rameshchandra del 13 dicembre 1917.

Sia il mangiare vegetali che il mangiare carne comportano violenza, ma senza la prima cosa l'uomo non può sopravvivere in nessun luogo, mentre senza la seconda cosa può sopravvivere ovunque. Se la sensibilità al dolore differisce nelle creature, l'esperienza del dolore in una vacca in agonia non può essere provata dalle piante. La violenza è inevitabile per tutti gli esseri viventi. Il seguace della non-violenza commetterà il minimo di violenza. Le altre religioni non raccomandano di mangiare carne; si limitano a non vietarlo. È bene conoscere il costume delle altre religioni o anche del dharma hindu, ma se la nostra ragione considera il vegetarianesimo superiore dal punto di vista morale, dobbiamo accettarlo. Il seguace della non-violenza si limiterà progressivamente, anche nell'uso dei vegetali. È difficile ma non impossibile restare vegetariani in luoghi come la Groenlandia. Se anche si dimostrasse impossibile, ciò non stabilirebbe la necessità di

mangiare carne ovunque. Poiché raramente le nostre azioni sono prive di colpa, ci asteniamo da molte di esse sulla base del valore relativo. L'astinenza cresce costantemente nella vita di chi cerca la *moksha*, ed è essenziale.

Le uova e il latte sono diversi. Le uova non sono essenziali. Nemmeno il latte è essenziale per milioni di persone. Ingannandomi, ho mangiato uova in Inghilterra, come ne avevo mangiate in India. Ma da quando ho cominciato a ragionare le ho abbandonate ed in compagnia di amici vegetariani ho accettato solo cibi che non contenevano uova. Ora ho saputo che un gran numero di uova vengono posate senza essere state fecondate. Ciò può essere controllato sistematicamente, e generalmente si mangiano uova non fecondate. Ma ciò non può fare delle uova uno dei nostri cibi.

La non-violenza è un dharma globale. La violenza non consiste solo nello strappare la vita da un corpo. Ai miei occhi anche abbandonare il *brahmacharya* è violenza. Si sa bene che un *brahmachari* deve astenersi anche dalla dieta carnea, dalle uova e dal latte. Il *brahmacharya* è più facilmente ottenibile con la sola dieta vegetariana.

In conclusione, benché la questione della dieta sia molto importante per un uomo religioso, non è lo scopo supremo della religione della non-violenza; nemmeno è il fattore più vitale. L'osservanza della religione e della non-violenza ha più a che fare con il cuore. Colui che non avverte la necessità di astenersi dal mangiare carne per la purificazione interiore ha bisogno di farlo.

CWMG, vol. 41, pp. 24-25.

* * *

Il vegetarianesimo non deve diventare un feticcio

Da una lettera a Mirabehn del 16 luglio 1937.

Sicuramente ci sono dei mangiatori di carne che sono

dei buoni *brahmachari* e sobri quanto qualsiasi vegetariano. L'effetto fisico del latte è quasi lo stesso della carne. Centinaia, forse migliaia di monaci e suore cattolici sono insuperati nella loro rinuncia. La purezza nella vita personale e la gentilezza non sono monopolio dei vegetariani. Non conosci forse dei vegetariani che non sanno cosa sia la rinuncia e la gentilezza verso la vita umana o subumana? Chi può essere più crudele con gli uomini e le bestie di alcuni mariti, padri e proprietari di bestiame vegetariani? Non dobbiamo fare del vegetarianesimo il nostro feticcio e diventare intolleranti. Non attribuiamo al vegetarianesimo più virtù di quelle che possiede. E finché beviamo latte, è sbagliato definirci vegetariani o non carnivori. C'è differenza, ma non il confine che tu credi esserci. Solo la devozione può cambiare il corso di una vita intera.

CWMG, vol. 72, p. 33.

* * *

Vegetarianesimo e culto dell'autorità

Un corrispondente è nato in una famiglia che mangia carne. Ha resistito con successo alla pressione dei suoi genitori perché tornasse a mangiare carne. "Ma", dice, "in un libro che ho davanti a me leggo l'opinione di Swami Vivekananda su questo argomento, e mi sento molto scosso nella mia convinzione. Lo Swami ritiene che per gli indiani nello stato attuale la dieta carnea è necessaria e raccomanda ai suoi amici di mangiare carne liberamente. Egli si spinge fino a dire: 'Se a causa di ciò vi attirate qualche peccato, scaricatelo su di me; lo sopporterò io'. Ora io non so se mangiare carne o no."

Questo culto cieco dell'autorità è segno di scarsa fermezza mentale. Se il corrispondente è così profondamente convinto che mangiare carne sia una cosa sbagliata, perché dovrebbe essere indotto a cambiare idea dall'opinione contraria del

mondo intero? Bisogna essere lenti nel formare le proprie convinzioni, ma una volta formate esse devono essere difese contro le critiche più dure.

Quanto all'opinione del grande Swami, non ho visto il testo esatto, ma temo che il corrispondente lo abbia citato correttamente. La mia opinione è ben nota. Non considero necessaria l'alimentazione carnea per noi in nessun momento ed in nessun clima nel quale sia ordinariamente possibile per gli uomini vivere. Ritengo l'alimentazione carnea inadatta alla nostra specie. Sbagliamo ad imitare il mondo animale inferiore se siamo superiori ad esso. L'esperienza insegna che l'alimentazione carnea è inadatta a coloro che intendono frenare le loro passioni.

È sbagliato però sovrastimare l'importanza dell'alimentazione nella formazione del carattere o nel sottomettere le passioni della carne. La dieta è un fattore potente, che non deve essere trascurato. Ma riassumere tutta la religione in termini di dieta, come si è spesso fatto in India, è un errore, come lo è eliminare ogni freno riguardo alla dieta e lasciare libero sfogo ai propri appetiti. Il vegetarianesimo è uno dei doni più preziosi dell'induismo. Non può essere abbandonato alla leggera. È necessario quindi correggere l'errore di credere che il vegetarianesimo ci abbia resi fiacchi nella mente e nel corpo o passivi ed inerti. I più grandi riformatori hindu sono gli attivisti della loro generazione e sono stati invariabilmente vegetariani. Chi, al loro tempo, ha mostrato una attività più grande di quella di Shankara o Dayanand?

Ma il mio corrispondente non deve considerarmi una autorità. La scelta della propria dieta non è cosa che possa essere basata sulla fede. È argomento sul quale ognuno deve ragionare da sé. Si è sviluppata, soprattutto in occidente, una letteratura sul vegetarianesimo che ogni ricercatore della verità può studiare con profitto. Molti eminenti medici hanno contribuito a questa letteratura. Noi in India non abbiamo avuto bisogno di essere incoraggiati al vegetarianesimo, poiché ciò è stato accettato come la cosa più desiderabile e rispettabile.

Tuttavia quelli che, come il nostro corrispondente, si sentono turbati, possono studiare il crescente movimento occidentale in favore del vegetarianesimo.

Young India, 7-10-1926; CWMG, vol. 36, 379-380.

* * *

Il vegetarianesimo è una scelta individuale

Da una lettera a Satis Chandra Das Gupta del 17 maggio 1927 .

Conosci la mia rigida predilezione, che confina col fanatismo, per il vegetarianesimo. Il fanatismo si esaurisce con la mia persona, per la semplice ragione che è una questione di stile di vita e di profonda convinzione religiosa. Ma la convinzione religiosa è una questione personale per ogni individuo. Quindi, pur essendo vegetariano, non impongo la mia convinzione agli amici, lasciandoli liberi di fare come vogliono, anche quando sono sotto la mia influenza, come ho fatto ad esempio con Prabhudas, il figlio di Chaganlal. Avevo un amico inglese che viveva con me a Durban. Dopo qualche tempo si è ammalato. Ho capito che non si sarebbe sentito meglio senza la sua dieta solita. Gli ho chiesto di procurarsi cibo dall'esterno ed è stato meglio.

CWMG, vol. 38, pp. 398-399.

L'ahimsa

Dio, la Verità e l'ahimsa

Da un discorso ad un incontro di obiettori di coscienza a Losanna, l'8 dicembre 1931.

Mi avete chiesto perché considero che Dio sia Verità. Nella mia prima infanzia o giovinezza ho imparato a ripetere i mille nomi di Dio delle scritture hindu. Tra le tante piccole cose di un insegnante di religione della mia famiglia c'era un opuscolo che conteneva questi mille nomi di Dio. Ma questi mille nomi di Dio non costituivano in alcun modo una lista esaustiva. Noi crediamo – ed io credo che sia vero – che Dio abbia tanti nomi quante sono le creature e, quindi, diciamo anche che è senza nome, e poiché ha molte forme, lo consideriamo anche senza forma, e poiché mi parla attraverso molte lingue, lo consideriamo privo di parola, e così via. Quando ho studiato l'Islam, ho trovato che anche nell'Islam ha molti nomi, ma non sono giunto a riconoscere Dio come Verità, per la mia personale soddisfazione. Per quelli che dicono che Dio è amore, vorrei dire che Dio è amore. Ma nel profondo io dico che Dio può essere amore, ma è Verità. Se è possibile per la lingua umana dare la più completa descrizione di Dio, per quanto mi riguarda sono giunto alla conclusione che Dio è Verità. Ma due anni dopo ho fatto un passo ulteriore ed ho detto che la Verità è Dio. Vedete la sottile distinzione tra le due affermazioni: Dio è Verità e la Verità è Dio. Ed a questa conclusione sono giunto dopo una continua, incessante ricerca sulla Verità che è cominciata molti anni fa. Ho trovato che l'approccio più vicino alla Verità è attraverso l'amore. Ma ho trovato anche che l'amore ha molti significati, almeno nella lingua inglese, e l'amore uma-

no nel senso di passione diventa anche una cosa degradante. Ho trovato anche che l'amore nel senso di ahimsa e nonviolenza ha solo un numero limitato di seguaci nel mondo. Quando sono progredito nella mia ricerca, non ho discusso con "Dio è amore". È davvero difficile comprendere "Dio è amore" (a causa della varietà dei significati dell'amore) ma non ho mai trovato un doppio significato in connessione con la Verità, e nemmeno gli atei hanno mai negato la necessità o il potere della Verità. Non solo. Nella loro passione per la scoperta della Verità, essi non hanno esitato a negare anche l'esistenza di Dio – giustamente, dal loro punto di vista. È a causa del loro modo di ragionare che ho realizzato che non avrei dovuto dire "Dio è Verità", ma "la Verità è Dio". Perciò evoco il nome di Charles Bradlaugh[23] – un grande inglese che visse cinquant'anni fa. Egli si compiacque di definirsi ateo. Ma conoscendo, come io ho fatto, qualcosa della sua vita, non l'ho mai considerato un ateo. Lo definirei un uomo timorato di Dio, anche se avrebbe respinto la definizione, e so che sarebbe arrossito. Gli avrei detto: No, signor Bradlaugh, lei è un uomo timorato della verità, non un uomo timorato di Dio, ed avrei disarmato la sua critica dicendo "la Verità è Dio", come ho disarmato la critica di molti giovani. Aggiungi a ciò che milioni di persone si sono impadronite del nome di Dio e nel nome di Dio hanno commesso atrocità indicibili. Non che gli scienziati non commettano spesso crudeltà in nome della Verità. So che oggi crudeltà inumane vengono perpetrate in nome della Verità e della scienza sugli animali attraverso la vivisezione. Per me è una negazione di Dio, che lo si conosca come Verità o con qualsiasi altro nome. So che ci sono queste difficoltà, comunque si descriva Dio. Ma la mente umana è una cosa limitata, e si lavora sotto

23. Uomo politico e libero pensatore inglese morto nel 1891. Fu eletto in Parlamento, ma essendo ateo si rifiutò di prestare giuramento sulla Bibbia, e ne fu espulso. Riuscì ad ottenere il suo seggio in Parlamento solo alla quarta rielezione.

restrizione quando si pensa un essere o una entità che è al di là della capacità umana di comprensione. Ma nella filosofia hindu abbiamo un'altra cosa, vale a dire che Dio solo è, e null'altro esiste. Ora, la stessa verità si trova enfatizzata e semplificata nella *Kalama* dell'Islam. Si trova chiaramente dichiarato – un musulmano deve recitarlo in tutte le sue preghiere – che solo Dio è e null'altro è, e che lo stesso vale per la Verità. Il nome che il sanscrito ha per Verità letteralmente vuol dire *ciò che è* – *Sat*. Per questa e per diverse altre ragioni che potrei fornire sono giunto alla conclusione che la definizione "la Verità è Dio" mi soddisfa nel modo più completo. Quando vuoi trovare che la Verità è Dio, l'unico mezzo inevitabile è l'amore, la non-violenza – e poiché credo che in definitiva mezzi e fini sono termini convertibili, non esiterei a dire che Dio è amore.

D. Cos'è la Verità?

Una questione difficile, ma io l'ho risolta per conto mio dicendo che è ciò che la voce interiore dice a qualcuno. Come mai, dirà, persone differenti pensano verità diverse e contrarie?

Se consideriamo che la mente umana lavora attraverso innumerevoli mezzi e che l'evoluzione della mente umana non è uguale per tutti, ne deriva che ciò che è vero per uno può essere falso per l'altro, perciò quelli che hanno fatto questi esperimenti sono giunti alla conclusione che vi sono certe condizioni per farli. Come nella scienza c'è un indispensabile procedimento comune che tutti devono seguire, così è per coloro che vogliono fare esperimenti nel regno spirituale – devono sottomettersi a certe condizioni. E poiché tutti dicono che c'è una voce interiore che parla, bisogna ascoltare quella voce e quindi scoprire le proprie limitazioni man mano che si procede lungo la via. Quindi abbiamo la convinzione, basata su un'esperienza ininterrotta, che quelli che vogliono cercare diligentemente la Verità – Dio – devono farlo attraverso questi

voti: il voto di verità, parlare e pensare secondo verità, il voto del *brahmacharya*, o di non-violenza, povertà e non possesso. Se non si prendono questi cinque voti non è possibile iniziare questi esperimenti. Sono prescritte diverse altre cose, ma non devo illustrarle tutte. Quelli che hanno fatto questi esperimenti sanno che non tutti possono rivendicare di ascoltare la voce della coscienza, ed è perché attualmente tutti rivendicano i diritti della coscienza senza passare attraverso la minima disciplina che tanta falsità viene consegnata ad un mondo confuso. Quindi tutto ciò che posso dirle in tutta umiltà è che la Verità non può essere trovata da chi non ha raggiunto un abbondante senso di umiltà. Se si vuole nuotare nell'oceano della Verità, bisogna ridursi a zero.

CWMG, vol. 54, pp. 268-270.

* * *

La vera natura dell'uomo

Nessuna parola oggi sembra più abusata della parola "naturale". Ad esempio, un corrispondente scrive: "come mangiare e bere sono naturali per l'uomo, così è la rabbia". Un altro sembra argomentare: "La funzione sessuale è naturale come le altre funzioni del corpo. Se così non fosse, Dio non ne avrebbe dotato l'uomo. Se non fosse un nostro dovere maledire il malvagio e benedire il buono, perché saremmo stati dotati della facoltà di maledire e di benedire? Non è un nostro dovere sviluppare alla perfezione tutte le nostre facoltà? Così, la *himsa* dovrebbe apparire come un nostro dharma, non meno dell'ahimsa. In breve, virtù e vizio sono prodotti della nostra immaginazione. La sua ahimsa è solo un segno di debolezza, dal momento che esprime solo un lato della sua natura. Invece di considerarla la più grande religione, perché non dovremmo considerarla la più grande irreligione? *Ahimsa Paramo Dharmah* era in origine *Ahimsa Paramo Adharmah* – il prefisso negativo *a* (non) è

stato in qualche modo abbandonato, è stato cancellato da qualche nemico dell'umanità. In molte occasioni, *l'ahimsa* si è dimostrata la più grande irreligione." Questo non è l'argomento di un solo uomo. Ho condensato e messo insieme gli argomenti di molti. La teoria riguardo alla *a* negativa di *ahimsa* che è stata cancellata[24] fu proposta da un mio vecchio amico avvocato, in tutta serietà. E davvero, se volessimo considerare gli uomini nella stessa categoria dei bruti, si potrebbe provare che molte cose vanno sotto la descrizione di "naturale". Ma se appartengono a due specie diverse, nulla di ciò che è naturale per l'animale è naturale per l'uomo. "Il progresso è un elemento distintivo dell'uomo, dell'uomo soltanto, e non delle bestie." L'uomo ha discernimento e ragione. L'uomo non vive di solo pane, come le bestie. Egli usa la sua ragione per adorare Dio e per conoscerlo, e considera il raggiungimento di questa conoscenza come il *summum bonum* della sua vita. Il desiderio di adorare Dio è inconcepibile nell'animale, anche se l'uomo può volontariamente adorare Satana. Tuttavia dev'essere, ed è, nella natura umana conoscere e trovare Dio. Quando adora Satana, agisce contrariamente alla sua natura. Naturalmente, non voglio essere convincente con chi non fa distinzione tra uomini ed animali. Per lui virtù e vizio sono termini convertibili. Poiché il fine e lo scopo dell'uomo è la realizzazione di Dio, anche le funzioni di bere e mangiare possono essere naturali solo entro certi limiti. Per conoscere Dio come suo fine, deve mangiare e bere non per il proprio piacere, ma solo per sostenere il corpo. Moderazione e rinuncia devono essere sempre le sue parole d'ordine, anche rispetto a queste funzioni.

Se la natura umana è conoscere e trovare Dio, il piacere

24. Svista di Gandhi: la *a* cancellata è quella di *adharmah*. *Ahimsa paraho dharham* vuol dire: "La non-violenza è la più grande religione (o dovere)". Togliendo la *a* negativa di *adharmah*, si ha: "La non-violenza è la più grande irreligione".

sessuale è contrario alla sua natura, e la rinuncia completa ad esso si accorda meglio con la sua missione. Infatti la realizzazione di Dio è impossibile senza la rinuncia completa al desiderio sessuale. Non è un dovere dell'uomo sviluppare alla perfezione tutte le sue facoltà; il suo dovere è sviluppare alla perfezione le sue facoltà dirette verso Dio e sopprimere quelle di tendenza contraria.

Chiunque abbia la fortuna di avere la facoltà di scelta o la libera volontà per accettare o rifiutare è costretto a distinguere tra bene e male, virtù e vizio, poiché questi non sono altro che cose da accettare o da rifiutare. Così derubare qualcuno della sua proprietà è una cosa da rifiutare, e quindi cattiva o peccaminosa. Abbiamo dentro di noi desideri tanto buoni quanto cattivi. È nostro dovere coltivare i primi e sopprimere o sradicare i secondi, e se falliamo in questo restiamo bestie, anche se siamo nati uomini. Nascere come uomini è dichiarato un grande privilegio da tutte le religioni – una condizione di prova. L'induismo sostiene che se veniamo pesati e trovati insufficienti dovremo rinascere come bestie.

Il mondo è pieno di *himsa* e la natura appare "rossa nei denti e negli artigli".[25] Ma se teniamo a mente che l'uomo è più elevato dell'animale, allora l'uomo è superiore a questa Natura. Se l'uomo ha da seguire una missione divina, una missione sua propria, è quella dell'ahimsa. Stando nel mezzo della *himsa*, egli può ritirarsi nel fondo del suo cuore e proclamare al mondo intorno a lui che la sua missione in questo mondo di *himsa* è l'ahimsa, e solo nella misura in cui la pratica può abbellire la sua specie. La natura dell'uomo, allora, non è *himsa*, ma ahimsa, poiché egli può testimoniare con l' esperienza la sua più profonda convinzione, quella di non essere corpo, ma *atman*, e che può usare il corpo solo come una via per esprimere l'*atman*, solo come una via per l'auto-realizzazione. Da questa esperienza egli sviluppa l'etica della sottomissione del desiderio, della rabbia, dell'ignoranza,

25. Citazione da Tennyson, *In Memoriam*.

della cattiveria e delle altre passioni, raddoppia gli sforzi per ottenere lo scopo e finalmente ottiene un completo successo. Solo quando i suoi sforzi giungono a questo coronamento si può dire che abbia realizzato sé stesso, che abbia agito in accordo con la sua natura. Conquistare le proprie passioni quindi non è cosa sovrumana, ma umana, e l'osservanza dell'ahimsa è eroismo del tipo più alto, senza spazio per la viltà o la debolezza.

Young India, 24-6-1926; CWMG, vol. 35, pp. 357-359.

* * *

Uomini ed animali

Da un'intervista al Manchester Guardian *del marzo 1922.*

[...] Se io riesco a fare questo, se riesco a introdurre la ruota per filare in ogni casa di villaggio indiana, allora posso essere soddisfatto di questa vita; potrò continuare con i miei altri progetti nella prossima vita, se a Dio piace.

"Cosa vuol dire?", chiesi, non essendo sicuro del senso di questa sua ultima osservazione. "Pensa di poter tornare su questa terra?" Rispose:

Sì. Io penso che tutti noi torniamo qui se non siamo abbastanza puri per andare in cielo. Vede, è lo stesso principio di cui stavamo parlando prima. "Dare a Cesare ciò che è di Cesare" - il corpo deve dare alla terra ciò che è della terra prima che l'anima possa darsi assolutamente a Dio; o, piuttosto, l'anima deve rifiutarsi di cooperare con le cose di questa terra; deve diventare del tutto libera da ogni desiderio e legame terreno.

"Crede che anche gli animali abbiano un'anima?"

Naturalmente. Vale lo stesso per loro; anch'essi devono

imparare a dare a Cesare quel che è di Cesare. È per questo che noi, in quanto hindu, non uccidiamo gli animali; li lasciamo liberi di compiere il loro destino.

"Quindi pensa che sia sbagliato uccidere anche cose come serpenti, scorpioni, millepiedi?"

Sì, noi non li uccidiamo, all'Ashram. È uno stadio elevato dello sviluppo dell'anima provare amore per tutta l'umanità, ma è a uno stadio ancora più elevato provare amore per ogni cosa vivente. Confesso di non aver raggiunto questo stadio. Ho ancora paura quando queste creature mi si avvicinano. Se non avessimo paura, non credo che ci farebbero del male.

(Faccio menzione qui di un incidente raccontatomi da uno dei seguaci di Gandhi. Un giorno alla preghiera serale nel suo Ashram un cobra si fece avanti nel crepuscolo e strisciò verso Gandhi, sollevando la testa davanti a lui. I suoi seguaci stavano per acchiapparlo, ma lui fece segno di star fermi. Egli rimase immobile ed il rettile scivolò oltre le sue gambe e tornò nel giardino). Il Mahatma, sempre sull'argomento della nostra relazione col mondo animale, continuò:

Una volta incontrai un inglese. Era un veterinario ed aveva un meraviglioso modo di fare con gli animali. Visitammo una casa insieme, e improvvisamente un cane gigantesco balzò verso di noi, feroce come un leone, e si sollevò quasi all'altezza di un uomo scagliandosi addosso a noi. Io ero pietrificato dalla paura, ma questo inglese gli andò incontro e lo abbracciò senza alcuna traccia di paura. La sua rabbia svanì subito e cominciò a scodinzolare. Ciò mi impressionò molto. Questo è il modo giusto per incontrare gli animali attraverso la non-resistenza.

"Ma non crede che la vita di un uomo valga più di quella di un animale? Consideri lei stesso. È il leader di un grande

movimento che crede essere per il bene del suo paese. Supponiamo che lei si trovi faccia a faccia con un coccodrillo e che non possa sfuggirgli senza fargli del male, non pensa che il suo dovere e la sua responsabilità come leader sarebbero più importanti della vita di quel rettile?"

No, io direi – o almeno dovrei dire – a questo coccodrillo, "il tuo bisogno è più grande del mio", e lasciare che mi divori. Vede, la nostra vita non finisce con la morte del corpo. Dio sa tutto, nessuno di noi sa cosa succede dopo. Se sfuggissi al coccodrillo, non potrei sfuggire al lampo che sopraggiungerebbe un minuto dopo.

"Ma sicuramente", incalzai, "l'anima di un uomo è diversa da quella di un coccodrillo – ammesso che ne abbia una. Lei ricorderà cosa disse Chesterton, 'quando un uomo sta bevendo il suo sesto whisky con soda e comincia a perdere il controllo di sé, avvicinati, dagli una pacca amichevole sulla spalla e digli, 'sii un uomo'. Ma quando il coccodrillo sta finendo il suo sesto missionario non puoi dargli una pacca sul dorso e dirgli, 'sii un coccodrillo'. Ciò non dimostra che un uomo ha un ideale per il quale sforzarsi, mentre l'animale no?"

Il Mahatma rise e disse:

Vero, c'è una differenza tra l'anima di un uomo e quella di un animale. Gli animali vivono in una sorta di trance perpetua; ma l'uomo può svegliarsi e diventare conscio di Dio. Dio dice all'uomo, "guarda in alto e venerami; tu sei fatto a mia immagine".

"E le anime degli animali, da dove vengono?" chiesi. "Pensa che l'anima di un uomo possa diventare l'anima di un animale?"

Sì, io penso che tutte queste terribili e maligne creature siano abitate dall'anima degli uomini che sono diventati cat-

tivi – uomini serpentini, avidi, uomini coccodrillo spietati, e così via.

“Ma guardiamo il numero infinito degli animali, innumerevoli milioni e milioni di insetti, per citare solo una parte del regno animale; tutti loro sono anime – le zanzare, le mosche, i microbi?”

Chi siamo noi, per porre un limite alla sfera d’azione di Dio? Non ci sono altri infiniti soli e pianeti in questo universo?

Era tempo per me di andare, poiché avevo un altro appuntamento, così mi alzai per prendere congedo. Andai al bordo del piccolo tappeto sulla veranda in cui eravamo seduti per mettermi le scarpe (poiché le avevo tolte, secondo la moda orientale, essendo suo ospite).

Calzando una scarpa, vidi che in essa c’era un ragno. “Vede”, gli dissi, ridendo, mentre mi liberavo di quella cosa disgustosa resistendo all’impulso di schiacciarla, e lasciandola correre via, “Vede, sono stato messo alla prova per vedere se mi è giovato il suo discorso.”

Egli rise – aveva un riso contagioso e cordiale – e disse:

Sì, un ragno può essere una faccenda importante. Non ricorda la storia di Muhammad e del ragno?

Confessai la mia ignoranza, chiedendomi se non avesse confuso la storia con quella di Robert Bruce. [26]

Sì, un giorno Muhammad fuggiva dai suoi nemici e si trovava in grave pericolo. Disperato, si rifugiò in una caverna

26. Re di Scozia, che secondo una leggenda osservando la tenacia di un ragno nella costruzione della sua tela imparò la perseveranza che gli permise di sconfiggere gli inglesi.

nella roccia. Poche ore dopo gli inseguitori furono vicini. “Ah”, disse uno, “guardiamo qui dentro; potrebbe essere qui.” “No” rispose l’altro, “non può essere qui perché, come vedi, c’è la tela di un ragno all’ingresso”. Non accorgendosi che era stata tessuta recentemente, passarono oltre, e così Muhammad si salvò con l’aiuto di un ragno e la volontà di Allah.

The Hindu, 15-8-1922; CWMG, vol. 26, pp. 374-376.

* * *

L’uomo non è il re del creato

Da un discorso alla Young Men ‘s Buddhist Association di Colombo del 25 novembre 1927 .

[...] Voi credete che il Buddha abbia insegnato al mondo a trattare anche le creature più infime come uguali a noi. Egli ritenne preziosa la vita anche delle cose che strisciano sulla terra. È una supposizione arrogante dire che gli esseri umani sono signori e padroni della creazione inferiore. Al contrario, essendo dotati delle cose migliori, essi sono gli amministratori del regno animale inferiore. Ed il grande saggio [il Buddha] visse questa verità nella sua vita. Come un semplice allievo ho letto il passo di *The Light of Asia*[27] in cui il Maestro prende sulle sue spalle l’agnello davanti ai brahmini ignoranti ed arroganti che credevano di piacere a Dio sacrificando il sangue di questi agnelli innocenti e li sfidò a sacrificare anche uno solo di essi. La sua sola presenza ammorbidì il cuore di pietra dei brahmini. Guardarono il Maestro, buttarono i loro coltelli assassini e tutti quegli animali furono salvi. Questo messaggio

27. Opera di Edwin Arnold del 1891. Si tratta di un poema epico sulla vita del Buddha. Per la traduzione italiana, si veda: E. Arnold, *Buddha, la luce dell’Asia*, Il Punto d’Incontro, Vicenza 1995.

è stato dato al mondo per essere falsificato, come è accaduto qui? Io credo che voi, che siete i depositari di questa grande fede, non siate fedeli allo spirito degli insegnamenti del Maestro nella misura in cui non considerate sacra tutta la creazione animale, e non potrete farlo, fino a quando non vi asterrete dalla carne ed ingannerete voi stessi con la convinzione di non essere colpevoli del crimine della macellazione perché qualcun altro uccide gli animali per voi. Vi trincerate dietro il muro delle tradizioni. Dite che il Maestro non ha mai proibito di mangiare carne. Io non penso che sia così. Se volete avvicinarvi all'insegnamento del Maestro nello spirito indicato da me, e penetrare nello spirito della tradizione, dovete avere una differente visione ed un diverso significato. Troverete che quando il Maestro disse, "non vi proibisco di mangiare carne", predicava a gente che era, in termini cristiani, dura di cuore. Fu per tener conto della loro debolezza che permise loro di mangiarla, e non perché non conosceva la logica del suo stesso insegnamento. Se gli animali non possono essere sacrificati agli dèi sopra di noi, come può essere che vengano sacrificati al buongustaio che è dentro di noi? Quando proibì il sacrificio sapeva quello che diceva. Non sapeva forse che gli animali venivano sacrificati per essere poi mangiati? Perché sacrificano migliaia di pecore e capre – sia detto ciò a loro discredito ed a discredito dell'induismo – pur avendo ricevuto questo messaggio dall'hindu per eccellenza – Gautama? Gettano le carcasse nello Hooghly?[28] No, mangiano ogni pezzo di carne con il massimo piacere, pensando che sia stata santificata per la presentazione a Kali. Il Buddha disse, se vuoi fare un sacrificio, sacrifica te stesso, la tua brama, tutte le tue ambizioni materiali, tutte le tue ambizioni mondane. Questo sarebbe un sacrificio in grado di nobilitare.

CWMG, vol. 40, pp. 436-437.

28. Ramo del delta del Gange.

* * *

Chi maltratta gli animali diventa inferiore a loro

Un corrispondente chiede se si può considerare superiore l'uomo che maltratta gli animali per uno scopo egoistico.

Questa è una questione difficile. Ma dal punto di vista dell'ahimsa può esserci solo una risposta, e cioè che chi infligge sofferenza alle piccole creature per uno scopo egoistico diventa infimo. L'uomo è un misto di umiltà e grandezza. La sua grandezza risiede nella sua capacità di essere umile. Se non ha la capacità di essere umile, non può essere considerato grande. Allora non vi sarà nessuna possibilità di elevazione. Per questo si dice che chi non fa del male alle altre creature per raggiungere i suoi scopi ed è pronto a soffrire per il bene di tutte le creature è il solo adatto ad ottenere la visione del sé.

CWMG, vol. 35, p. 250.

* * *

Come osservare l'ahimsa

Posso uccidere un serpente? Posso usare la violenza contro un malvivente che sta tentando di violentare una donna? Possiamo arare un campo, anche se sappiamo che così facendo uccideremo dei germi? Un seguace dell'ahimsa non ha bisogno di interessarsi di simili problemi. Lasciate che li risolva quando vorrà. Se si smarrisse in questi labirinti, perderebbe di vista l'ahimsa.

Coloro che sono sinceri nel loro desiderio di seguire l'ahimsa esamineranno i loro cuori e considereranno il loro prossimo. Se uno trova in sé cattiva volontà e rabbia nel proprio cuore, dovrebbe sapere di non aver ancora compiuto il primo passo per ottenere l'ahimsa. Se una persona non osserva

l'ahimsa nelle relazioni con il suo prossimo e coloro che gli sono vicini, è lontano mille miglia dall'ahimsa.

Un seguace dell'ahimsa, quindi, ogni giorno al momento di coricarsi deve chiedersi: "Oggi ho parlato duramente a qualche collaboratore? Ho dato a lui un khadi inferiore al mio? Ho dato a lui un roti[29] imperfettamente cotto, riservando a me quello ben cotto? Mi sono sottratto al mio dovere ed ho scaricato il fardello sul mio collaboratore? Ho mancato oggi di servire il vicino che era malato? Ho rifiutato di dare dell'acqua ad un passante assetato che me l'aveva chiesta? Mi sono preoccupato di accogliere chi è arrivato? Ho sgridato un lavoratore? Sono stato esigente con lui senza pensare che poteva essere stanco? Ho pungolato i buoi con bastoni appuntiti? Mi sono arrabbiato in cucina perché il riso era cotto male?" Tutte queste sono forme di intensa violenza. Se non osserviamo spontaneamente l'ahimsa in questi atti quotidiani, non impareremo mai ad osservarla negli altri campi e, anche se sembrerà che la osserviamo, la nostra ahimsa sarà di poco o nessun valore. L'ahimsa è una grande forza che è attiva in ogni momento della nostra vita. La avvertiamo in ogni nostra azione e in ogni nostro pensiero. Colui che ha cura dei suoi centesimi potrà essere sicuro che il suo patrimonio è al sicuro, ma colui che non avrà cura dei suoi centesimi li perderà, e non avrà mai un patrimonio.

25-6-1932; CWMG, vol. 56, p. 52.

* * *

Anche gli alberi sono amici

Da una lettera a Mirabehn del 31 agosto 1932.

Spero che tu abbia il permesso di vedere alla fine qualche amico. Ma se così non fosse, dopotutto noi non abbiamo

29. Pane indiano.

stranieri. Tutti gli stranieri sono amici, compresi i criminali, così come i carcerieri. Qui abbiamo imparato a riconoscere amici negli animali. Abbiamo un gatto che è una rivelazione. Se abbiamo una visione sufficiente, possiamo comprendere la lingua degli alberi e delle piante ed apprezzare la loro amicizia.

CWMG, vol. 56, p. 418.

Da una lettera alla stessa del 15 settembre 1932 .

So che hai l'arte naturale di considerare amici gli alberi e gli animali. Vorrei che tu estendessi l'idea al punto di non sentire più il bisogno di amici che vengano da fuori. Per questo annovero gli stranieri nella stessa categoria. Vale a dire, bisognerebbe realizzare definitivamente che gli amici e le relazioni personali non sono amici migliori degli stranieri, della famiglia umana, degli uccelli, delle bestie e delle piante. Tutti loro sono uno, e tutti loro sono una espressione di Dio, se solo ce ne rendiamo conto.

Questa realizzazione definitiva placa ogni desiderio di vedere amici che vengano da fuori quando siamo tra le mura di una prigione.

CWMG, vol. 57, p. 34.

* * *

Rendere servizio agli uomini e agli animali

Un corrispondente chiede a Gandhi di fare un appello alla gente del Bengala perché eviti le violenze contro gli animali.

Troviamo in questa lettera, per prima cosa, un errore in cui molta gente incappa. Essa illustra la nostra vana illusione che si possano ottenere grandi risultati facendo la predica alla gente. In realtà, la nostra esperienza nel corso degli anni dimostra che le prediche hanno scarso effetto. Centi-

naia di sadhu[30] predicano e centinaia di brahmini recitano giornalmente la *Gita*, i *Bhagavata* ecc. Queste cose non hanno praticamente effetto. Vero è che la predica sembra produrre qualche effetto, ma in realtà l'effetto è il risultato delle azioni dell'uomo che predica, e non della sua predica. Se predica più di quel che mette in pratica, la sua predica non ha effetto – questo è il magico potere della verità. Per quanto cerchiamo di coprirla con una coltre di parole, essa non può essere nascosta. Se io non possiedo la forza per scalare l'Himalaya, ma consiglio ad altri di scalarlo, la mia predica non avrà effetto. Se, al contrario, mi limito a scalarlo senza parlarne, a centinaia mi seguiranno. La pratica è il miglior precetto di un uomo.

Inoltre, uno deve essere adatto a predicare. Anche se mi astengo dal fare violenza agli animali, devo ammettere di non essere sufficientemente adatto a dissuadere altri dal farlo. So che abbiamo un dovere verso gli animali, ma non riesco a fare in modo che lo avvertano gli altri. Per farlo avrei bisogno di avere in me la più grande purezza, compassione ed autocontrollo. Senza queste cose, non posso avere una profonda conoscenza spirituale, e in assenza di tale conoscenza non posso trovare le parole adatte.

Senza questo tipo di conoscenza uno non può avere fiducia in sé. Non credo di avere la forza per persuadere gli altri ad astenersi dal fare violenza agli animali.

Ma credo in Dio. Desidero ardentemente servire il mondo animale. L'uomo può spiegare la propria sofferenza e può anche tentare di liberarsene. Gli animali non possono. Sapendo, dunque, che abbiamo un doppio dovere nei loro confronti e desiderando avere la forza per servirli, mi vergogno di non avere tale forza; ma io me la prendo con Dio per questa mia debolezza. Perché non mi ha dato questa forza? Io lotto costantemente con Dio e lo imploro. Ma la volontà di Dio è sua; Egli non presta attenzione alla vo-

30. Asceti.

lontà di nessuno, perché dovrebbe farlo con la mia? Forse Egli vuole assecondare la mia volontà più prontamente che quella altrui. Assicuro il lettore che quando Egli mi fornirà la forza necessaria, non attenderò di farmi ricordare i miei doveri da un corrispondente. Intanto, il mio *tapascharya*[31] continuerà. Non può essere che continuando nel lavoro al quale ho dedicato me stesso io trovi a breve la forza per servire il mondo animale? Sono sicuro di non essere un avaro. Ho consegnato al signore Krishna ogni mio potere. Se, quindi, acquistassi la forza per fermare la violenza verso gli animali, non mancherei di farne uso.

Intanto, non resta altro da fare che sopportare ciò che non possiamo guarire.

Gente innocente è maltrattata in molte parti del mondo, ma noi non consideriamo un nostro dovere fermare il loro maltrattamento. Realizzando che è al di là del nostro potere farlo, ci limitiamo a pregare ogni giorno per la prosperità del mondo e non facciamo nulla di più. È per questa impotenza che coltiviamo il patriottismo come una delle virtù. Questo patriottismo imbevuto di spirito religioso non fa alcun danno al mondo. Cercare il bene del proprio paese a danno del resto del mondo è finto patriottismo. Come il servizio reso al proprio paese ispirato allo spirito religioso è anche servizio all'umanità, così il mio servizio agli esseri umani include anche il servizio al mondo animale. La ragione di questa mia convinzione è che il mio servizio agli esseri umani non è incompatibile con gli interessi del mondo animale.

C'è una visione falsa, esteriore della religione nel mio paese. Vogliamo compiere atti impossibili o futili di quella che ci sembra gentilezza ma non facciamo ciò che è nelle nostre capacità. Nelle parole di Dhira Bhagat,[32] rubiamo un'incudine e facciamo ammenda con il dono di un ago. Se vogliamo esporre l'idea nel linguaggio della *Gita*, noi omet-

31. Penitenza.
32. Poeta medioevale del Gujarat.

tiamo di fare il piccolo bene che possiamo facilmente fare aderendo al nostro dharma e nutriamo l'ambizione di fare ciò che cade nella sfera del dharma altrui, *con il risultato che finiamo con il non far niente.*

È per spiegare questo che mi sono preso la pena di rispondere alla lettera in questione ed ho spiegato perché attualmente non mi impegno in questo altissimo dharma di porre fine alle violenze sugli animali.

Noi non siamo i creatori dell'universo. Non siamo onnipotenti. Se facciamo buon uso della forza che possediamo, essa crescerà da sé ed allora non potremo sbagliarci nell'usarla, se siamo onesti.

Navajivan, 14-6-1925; CWMG, vol. 31, p. 474.

* * *

Gli animali hanno diritti

Seth Achalsingh di Agra[33] mi ha scritto due mesi fa una lettera in cui descrive una scena di cui è stato testimone per la prima volta in vita sua. Ha visto dei maiali, con il muso legato, arrostiti vivi dagli Harijan. Sono stato scandalizzato dalla sua descrizione. Ma so che i maiali sono usati come cibo dai Sikh ed anche da migliaia di hindu nell' Andhra Desha. È possibile che la carne di maiale venga mangiata in altre parti dell'India da non Harijan. L'unica cosa che si può dire con sicurezza è che, a parte i vegetariani, solo i musulmani non mangiano carne di maiale.

I miei collaboratori a Wardha, che ne sono stati testimoni oculari, mi hanno riferito che la gente uccide i maiali soffocandoli ed immediatamente procede ad arrostirli interi. Coloro che sono del tutto privi di istinto umano li arrostiscono vivi. Alcuni, armati con grandi spiedi, accerchiano il fuoco cui il

33. Città dell'India settentrionale.

povero animale è consegnato, e lo colpiscono quando, dimenandosi in preda al dolore, cerca di uscire dal fuoco.

Ecco di seguito la risposta di Sjt. Bapineedu cui ho riferito le informazioni sulla pratica nell'Andhra.

> "Vari metodi sono adottati in varie parti dell'Andhra per uccidere i maiali, ma tutti i metodi sono estremamente crudeli. Sono i seguenti:
>
> 1. Il maiale è catturato e le sue zampe sono legate con una lunga fune. Quindi una seconda corda lega strettamente il muso sopra le narici. Ciò impedisce all'animale di respirare, e muore dopo qualche tempo di asfissia. Questo è il metodo più comune.
>
> 2. Come detto nel precedente paragrafo, le zampe dell'animale sono legate strettamente e, invece di legargli il muso con un'altra corda, lo si sommerge nell'acqua e lo si fa morire per annegamento.
>
> 3. Un terzo metodo consiste nel legargli le zampe e trafiggerlo con una lancia, tenendola fino a quando non muore. Essendo un animale molto forte, il maiale non muore facilmente, e soffre per molto tempo.
>
> 4. Un altro metodo consiste in questo: le zampe anteriori e quelle posteriori sono legate separatamente, e due persone le tengono saldamente dopo aver rovesciato il maiale zampe all'aria. Un terzo uomo quindi lo bastona fino alla morte, colpendolo sul petto. In questo caso l'animale prova sofferenze molto più terribili dei casi precedenti.
>
> Sono anche a conoscenza che al giorno d'oggi alcuni li uccidono sparandogli, ma accade molto raramente.
>
> Gli Harijan mangiano carne di maiale piuttosto raramente, poiché costa molto. Ma è una portata indispensabile nei menù delle occasioni di festa. In alcuni posti gli Harijan li acquistano che sono molto

piccoli e li allevano fino a quando sono pronti per essere macellati. Allora tutto il villaggio si unisce ed acquista l'animale dal proprietario. Dopo la sua uccisione, è diviso tra tutti i membri del villaggio, ed il suo costo viene ripartito egualmente."

Sjt. Bapineedu ha allegato alla sua lettera un bollettino americano intitolato "Possiamo uccidere un maiale". Ho dovuto adempiere il doloroso dovere di leggere il bollettino contenente la descrizione più repellente del modo in cui gli animali vengono uccisi per mangiarli. Non c'è molto da scegliere tra i metodi descritti. Se bisogna considerare i gradi di crudeltà, sembra che l'uccisione del maiale richieda la crudeltà maggiore. Scrivendo questo, voglio mostrare che gli Harijan sono gli ultimi tra quanti si rendono colpevoli di questo, e non lo fanno, riconosco, per scelta, ma per semplice necessità.

La questione sollevata da Seth Achalsingh quindi si risolve non in quella della riforma degli Harijan, ma in quella di una più ampia riforma umanitaria. Non dobbiamo raccogliere ogni bastone che ci capiti a tiro per bastonare il povero Harijan .

Ma la riforma non è meno urgente perché non riguarda specificamente gli Harijan. Se il nostro senso del giusto e dell'ingiusto non si è offuscato, dobbiamo riconoscere che gli animali hanno diritti non meno degli uomini.

Questa educazione del cuore è la funzione propria delle leghe umanitarie. So che la creazione inferiore geme sotto l'arrogante signoria dell'uomo. Egli non considera nessuna crudeltà troppo repellente quando vuole soddisfare il suo appetito, legittimo o illegittimo che sia.

Harijan, 13-4-1935; CWMG, 66, 418-420.

Indice